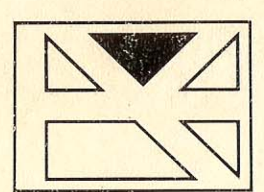
Los grupos basados en el parentesco han constituido en las culturas preindustriales —que cubren todavía la mayor parte de la superficie de nuestro planeta— la clave de arco de la estructura social. Al carácter técnico y extremadamente complejo de esta área disciplinaria (que ocupa en la Antropología un lugar equivalente al de la Lógica dentro de la Filosofía) se une la diversidad de las perspectivas adoptadas por los investigadores: la polémica clásica entre los evolucionistas (MacLennan, Maine, Morgan) en torno al matriarcado; los trabajos de campo de Malinowski; los estudios de Radcliffe-Brown y los antropólogos británicos especializados en Africa (Evans-Pritchard y Meyer Fortes); las originales aportaciones de Lévi-Strauss, etc. En esta introducción de carácter sistemático, que lleva a cabo una fijación rigurosa de la terminología y una definición precisa de los conceptos utilizados, ROBIN FOX expone los principios lógicos de los diferentes SISTEMAS DE PARENTESCO Y MATRIMONIO en forma abstracta y con un enfoque fundamentalmente deductivo. Tras un breve recorrido histórico, la obra se centra en la explicación de los mecanismos de formación y perpetuación de los grupos de parentesco: incesto, filiación unilineal, segmentación y doble filiación, filiación cognaticia, grupos centrados en torno al ego, teoría de la alianza, exogamia y sistemas complejos y asimétricos. El libro se cierra con una serie de útiles precisiones sobre la terminología del parentesco. Otros títulos en Alianza Editorial: «Introducción a la antropología social» (AU 67), de Lucy Mair; «Introducción a la antropología general» (AUT 37), de Marvin Harris.



Alianza Editorial

Cubierta Daniel Gil

Robin Fox Sistemas de parentesco y matrimonio *Alianza Editorial*

AU 13

Robin Fox

Sistemas de parentesco y matrimonio

Alianza Universidad

Alianza Universidad

Robin
Fox

Sistemas de parentesco y matrimonio

Versión española de
Juan Falces
Revisión de
Isabel Carrillo

Alianza
Editorial

Título original:

Kinship and Marriage. An Antropological Perspective

Publicado por primera vez por Penguin Books Ltd., Harmondsworth, Middlesex, Inglaterra.

Primera edición en «Alianza Universidad»: 1972
Segunda edición en «Alianza Universidad»: 1979
Tercera edición en «Alianza Universidad»: 1980
Cuarta edición en «Alianza Universidad»: 1985

Calle Milán, 38; ☎ 200 00 45
ISBN: 84-206-2013-0
Depósito legal: M. 7.878-1985
Impreso en Closas-Orcoyen, S. L. Polígono Igarsa
Paracuellos del Jarama (Madrid)
Printed in Spain

INDICE

PROLOGO

Aunque el tema del parentesco y el matrimonio hace ya tiempo que domina la enseñanza y el pensamiento antropológicos, en realidad no existe un libro que sirva de introducción. La excelente «introducción» de Radcliffe-Brown en su *African System of Kinship and Marriage* (1950) todavía constituye la única obra general recomendable para los estudiantes de primer año y para los legos interesados por el tema, pero está envejeciendo a marchas forzadas. En algunos libros de texto de antropología existen capítulos o secciones, pero son más bien breves. Se necesita una obra general que intente exponer algunos métodos de análisis utilizados al abordar el parentesco y el matrimonio; un libro que sea útil para los estudiantes que por primera vez se enfrenten con este problema y que, a la par, interese al lego que desee saber algo más sobre este tema central de la antropología social.

Naturalmente, no me propongo escribir ese libro. Sin embargo, durante varios años he dado un curso sobre este tema a un auditorio compuesto en gran parte por estudiantes universitarios de segundo año de ciencias sociales. Las clases sustituían, de hecho, a ese libro general no existente; trataban de facilitar el armazón general de análisis a los estudiantes, quienes podían entonces proseguir, ayudados por sus mentores o por sí mismos, investigaciones más amplias y

detalladas. Era propósito deliberado más bien suscitar preguntas con ellas que dar respuestas. Se me sugirió que sería una buena idea recoger las disertaciones de clase en un libro, con lo cual podríamos dedicar el tiempo de las clases a estudios más profundos de temas especiales; y ésta es la razón de que se llegara a escribir el libro. He preferido mantener el estilo de charla de las clases, ya que no contradice los fines del libro. La Introducción no formaba parte del curso. Yo abordaba el tema sistemáticamente y no desde el punto de vista histórico, pero al pasar al libro, me pareció necesario trazar un bosquejo histórico, por inadecuado que éste fuera.

Hace ahora casi exactamente unos cien años desde que se empezó a tratar este tema. La obra de Mc Lennan, *Primitive Marriage* (Matrimonio primitivo) se publicó en 1885; la de Maine, *Ancient Law* (Ley antigua), en 1861, y la de Morgan, *Systems of consanguinity and Affinity of the Human family,* en 1871. A lo largo de este período se fue acumulando una ingente masa de obras, pudiendo decirse que superan la mitad de cuantas tratan de antropología. Resulta materialmente imposible condensar en un pequeño libro esta materia y conseguir que inmediatamente sea asequible a las personas que no la conocen. Cualquiera de los capítulos que siguen podría desarrollarse en un libro e incluso en una enciclopedia. Por tanto, lo que he intentado hacer es retroceder hasta algunos «principios elementales», aprehender su lógica y lograr así su conexión con la conducta y la naturaleza humanas. Para ello he tenido que sacrificar gran parte de las sutilezas y detalles que hacen las delicias de los profesionales. Algunos de mis argumentos más parecerán caricaturas que simplificaciones, pero ello es inevitable. Siempre ha sido esta una materia en la que los especialistas sólo han hablado entre sí (y algunos incluso sólo con Dios), pero existe un número creciente de estudiosos de ciencias sociales, tanto en las universidades como fuera de ellas, y se merecen algo mejor que el que se les diga que es un tema difícil y reservado únicamente a los especialistas. Es, en efecto, un tema difícil, pero esta no es razón para que se deje en blanco.

Aún así, no intenté mantenerme al nivel del auditorio; por el contrario, más bien le he hecho zambullirse por la parte más profunda. Condensar y simplificar supuso que en muchos aspectos la argumentación se fuese haciendo más abstracta y tensa, con menos descripciones de la «vida sexual de los salvajes» y más análisis de los sistemas, casi como sistemas de lógica. El parentesco es a la antropología lo que la lógica a la filosofía o el desnudo al arte: la disciplina básica del tema; disciplina que, como la lógica formal y el dibujo de la figura, es sencilla a la vez que difícil, lo cual creo que constituye parte de su atractivo.

Como indica el subtítulo del libro, se trata de *una* perspectiva antropológica; he elegido la del análisis de los *grupos* de parentesco, y por este motivo se ha prescindido casi totalmente de gran parte del material conocido sobre las relaciones de parentesco interpersonal o bien apenas si se menciona. Me incliné por este enfoque porque me parece la mejor manera de subrayar la contribución de la antropología al estudio de este campo de las relaciones sociales y, además, porque una vez que el lector comprenda los principios implícitos en este aspecto del análisis del parentesco estará en condiciones de abordar otros. El procedimiento puede también ser más práctico para profesores y estudiantes de sociología que deseen incluir el estudio de los grupos de parentesco dentro del de los grupos sociales en general.

Como ya dice el subtítulo, se trata de una perspectiva *antropológica.* No me preocupan, por tanto, todos los apasionantes problemas que la gente podría plantear en torno al parentesco y al matrimonio; sólo me ocupo de aquellos que algunos antropólogos han estimado que son «útiles e interesantes», según las doctas palabras de Radcliffe-Brown. Aún así, la opinión antropológica se halla dividida respecto a los objetivos *generales* del tema. Contrariamente a la mayoría de mis colegas británicos, inclinados hacia lo sociológico, no me preocupa primordialmente la cuestión de ¿qué es la sociedad?, sino lo que considero el verdadero problema antropológico: ¿qué es el Hombre? Dentro de esta perspectiva, el análisis sociológico es un medio para un fin más que un fin en sí mismo; cuando analizamos las variaciones en la estructura social aprendemos algunas cosas acerca de la especie *Homo sapiens.*

Finalmente quiero insistir mucho sobre algo que ya debiera estar claro: este no es un «libro de texto», ni un «manual», sino una «introducción». Lo que me propongo es que la gente se interese y ofrecerle una base de trabajo. No me ha preocupado mucho la terminología técnica del tema ni he utilizado notas, referencias y otros recursos profesorales; tampoco he pretendido abordar todo.

El libro no es una confirmación definitiva de verdades conocidas, sino una serie de aportaciones para posteriores investigaciones; intenta

llegar a algunas limitadas conclusiones, que sean susceptibles de comprobación. Si logro convencer a algunos lectores de que comprobar dichas conclusiones constituye una actividad «útil e interesante», el libro habrá cumplido su propósito.

R. F.
Kingston-upon-Thames
Agosto, 1966.

INTRODUCCION

1

Pocos deben ser los que escapen a la sugestión de tener antepasados famosos o célebres. A la mayoría nos fascina el «árbol genealógico», y hasta existen empresas que obtienen pingües beneficios compilando datos genealógicos, particularmente para los norteamericanos. Incluso si lo mejor que podemos encontrar es que descendemos de alguien que fue colgado por robar una oveja en el siglo XVII, aún así, no dejamos de sentir cierto orgullo, al saber que nuestro linaje era conocido en tiempos tan remotos. Entre las familias nobles la extensión de la genealogía es una medida de su prestigio; y ¿quién no ha oído decir a un plebeyo, con ostensible deleite, pero sin tan evidente fundamento, que desciende de un hijo ilegítimo de un duque del siglo XVIII?

Si no se gana mucho con tales pretensiones, ¿por qué se tienen tan a gala y orgullo la ascendencia y los antepasados? Psicológicamente, quizá se deba a la seguridad que derivamos del hecho mismo de conocer nuestro linaje. Quizá nos sentimos menos contingentes y nuestro lugar en el orden de las cosas puede parecernos menos arbitrario si sabemos que somos un eslabón de la cadena que se extiende hacia el pasado. El saber esto nos despoja de todo anonimato: no caemos sin historia en el mundo. O bien, utilizando la

metáfora que con mayor frecuencia se asocia a la búsqueda de antepasados: sentimos que tenemos *raíces.*

En nuestro mundo moderno estos sentimientos pueden parecer sin sentido, simplemente porque no les atribuimos importancia práctica alguna; sin embargo, en gran parte del globo terráqueo, tanto ahora como en el pasado, han sido de suma importancia. En muchas sociedades, primitivas y avanzadas, las relaciones con los antepasados y los parientes han sido la clave de la estructura social, siendo los pivotes sobre los que giraban la mayoría de las interacciones, los derechos y las obligaciones, la lealtad y los sentimientos. Para un estudiante chino, un ciudadano romano, un isleño del mar del Sur, un guerrero zulú o un caballero sajón no debe haber habido nada de caprichoso o nostálgico en el conocimiento genealógico; este conocimiento habría de ser esencial porque habría de definir muchos de sus más significativos derechos, deberes y sentimientos. En una sociedad en que el parentesco tiene tal importancia, la lealtad al vínculo se impone a cualquier otra y, por esta sola razón, el parentesco debe ser enemigo de la burocracia. En nuestra época moderna de tecnocracia y burocracia, la complejidad de nuestra estructura social exige que, teóricamente, un hombre ocupe una posición por méritos y no simplemente por ser el hijo de su padre; además, se le exige que sea leal a su Estado y a su cargo antes que a sus parientes. Pero el parentesco es tenaz: en los países en desarrollo, la racionalidad burocrática a menudo se esfuma ante la lealtad de parentesco; un funcionario superior elige a sus subordinados no según sus capacidades para desempeñar el puesto, sino de acuerdo con la proximidad de la relación; de manera que lo que para nosotros es nepotismo, para él significa un importante deber moral. Incluso en nuestra propia sociedad ilustrada y racional, la trama del parentesco y los matrimonios que circunda a las «grandes familias» —los Cecil, los Devonshire, los Churchill, etc.— se extiende hasta la mayoría de los aspectos de la vida pública y política. También en algunos enclaves de la clase trabajadora el entramado del parentesco parece ser importante. En nuestros días el parentesco parece tener escaso relieve en las clases medias, menos conservadoras y más dinámicas, aparte de la relación entre padres e hijos, e incluso esta última se ha relajado de tal forma, que causaría verdadero asombro a muchos primitivos contemporáneos nuestros. Que los hijos dejen a sus padres, ya mayores, vivir e incluso morir solos —o que los internen en un asilo— a muchos les parecía la mayor de las inmoralidades. Pero todo nuestro sistema de arquitectura y de bienestar

social gira en torno a la familia elemental compuesta de padres e hijos que de ellos dependen.

Puede que seamos una sociedad relativamente «sin parientes» (aunque probablemente los sociólogos han exagerado el alcance de esta tendencia), pero todavía perduran los sentimientos del parentesco. Si un primo carnal, al que no hemos visto desde hace mucho tiempo, se ve en un aprieto, ¿no sentimos *cierta* obligación para con él, *simplemente* por el hecho de que es nuestro primo? Y, si descubriésemos quién fue nuestro tatarabuelo, ¿no nos sentiríamos satisfechos, de algún modo irracional, por ese descubrimiento? Bertie Wooster opinaba que eran muy pocas sus amistades que no vivían de lo que recibían de tíos o tías. Quizá esto sea ahora menos cierto que antes, pero ¿no es verdad que creemos tener *algún* derecho sobre tíos y tías simplemente en virtud de la relación de parentesco que nos une? Como dice el viejo adagio: la sangre tira.

Pero ¿por qué es así?; cuando las exigencias de nuestra civilización industrial nos conducen hacia una estructura social impersonal, burocrática y racional, ¿por qué albergamos todavía ese sentimiento irracional del parentesco? Sé de un hombre que coleccionaba viejos álbumes familiares para contemplarlos, sintiéndose fascinado por lo que consideraba como el ideal de la familia victoriana: un grupo en el que cada cual debía lealtad sin reservas a los demás, simplemente por el hecho de ser «de la misma sangre». Idéntico sentimiento se desprende del código del honor aristocrático, según el cual un verdadero aristócrata debe vengar, sin reserva alguna, la muerte o el deshonor de un pariente. Este código del honor todavía prevalece en los países mediterráneos. Y si estas lealtades familiares incondicionales, centradas en el vínculo del parentesco, están en oposición con los mandatos de la Iglesia y las leyes del Estado, así como con las exigencias de una sociedad industrial en expansión, ¿de dónde procede su arraigo?, y, de no tratarse de arraigo, ¿cuál es entonces el origen de su fascinación?, ¿procederá de la experiencia centrada en el parentesco durante siglos, por no decir milenios? En las sociedades menos racionalizadas, menos regidas por la ley impersonal y el dominio del Estado, indudablemente era del mayor interés contar, por ejemplo, con un apoyo automático en las contiendas. Durante la mayor parte de su desarrollo la Humanidad vivió principalmente en sociedades en las que los grupos basados en el parentesco eran sus unidades constitutivas. La seguridad y la riqueza de un hombre, su propia vida e incluso su posibilidad de inmortalidad se hallaban en manos de sus parientes. Un hombre «sin parientes» era, en el

mejor de los casos, un ser sin posición social, en el peor, un hombre muerto. Incluso nuestra sociedad, con vínculos familiares relativamente escasos, no ha conseguido despojarse de esa sabiduría, lentamente acumulada y casi innata, de la sangre. Si en nuestra naturaleza es fundamental confiar en lo familiar y temer a lo extraño, entonces quienes comparten nuestra sangre comparten algo de nosotros mismos, y así ocurre, por definición, con los más allegados.

Sea como sea, al antropólogo le interesa el estudio comparativo de las sociedades y las culturas de todos los tiempos y lugares. Para él una sociedad no es más importante que otra; las que atribuyen al parentesco escasa importancia —y esto no se reduce únicamente a las más avanzadas industrialmente— deben colocarse junto a aquellas en las que constituye una obsesión. Cualquiera que sea el grado de intensidad en que se utilicen los vínculos de parentesco para forjar la unidad social, hasta ahora ninguna sociedad ha podido pasarse sin un mínimo irreductible de relaciones sociales basadas en el parentesco. Y hasta que no se realice el «Mundo feliz» de Huxley y las madres sean sustituidas por probetas, es muy probable que no se podrá prescindir de ellas.

2

Como aspecto de la estructura social, el estudio del parentesco comenzó con los abogados y los estudiosos de la jurisprudencia comparativa. Por este motivo el estudio del parentesco está hoy lleno de conceptos y de terminología legales: derechos, títulos, obligaciones, *patria potestas,* contrato, agnación, asociación, etc.; las razones de todo esto son muy sencillas: herencia, sucesión y matrimonio. Toda sociedad prevé la transferencia de patrimonio y de posición social al fallecer y, generalmente, se transfieren a un pariente. El hijo, por ejemplo, puede heredar las propiedades de su padre y, si éste fuera rey, incluso sucederle en el trono. Una gran parte de todo sistema legal, incluso el nuestro, se refiere a establecer normas para determinar quién sucede a quién (por ej., títulos de nobleza) y quién puede heredar qué de quién (generalmente títulos de propiedad de diversas clases, pero también obligaciones y deberes). Si quien tiene que heredar es el «pariente más próximo», no cabe duda de que es preciso definir la proximidad de parentesco, e incluso establecer un orden de prelación entre los parientes próximos. ¿Heredan todos los hijos e hijas, o bien sólo los hijos? En este último caso, ¿heredan

todos los hijos o sólo quizá el mayor? ¿Qué sucede cuando no existe testamento o no existen herederos inmediatos? Si los herederos legítimos son hijos de un matrimonio legítimo, ¿cómo se define a este último? Estos y muchos otros problemas constituyen la sustancia de las cuestiones planteadas por la «ley sobre la familia», ley que se refiere al matrimonio, a la paternidad, a la legitimidad, a la herencia y a la sucesión. Estas leyes difieren incluso entre los diversos países europeos, y, a veces, de modo significativo. De manera que, cuando los juristas comparan entre sí los diversos sistemas de leyes sobre la familia, se enfrentan al problema del porqué de dichas diferencias, y en la mayoría de los casos se remontan hasta las leyes romanas, fuente de la mayor parte de sus ideas. Incluso en nuestros días, el estudio de la legislación romana es un aspecto esencial de la preparación del futuro abogado. Pero para los juristas del siglo XIX, que tanto lo ponderaban, había mucho de extraño y de curioso en el sistema legal romano. Es cierto que la civilización romana fue la que más descolló en el mundo antiguo, pero, de hecho, Roma fue fundada por una federación de tribus, y una gran parte de la legislación romana sobre parentesco y matrimonio era más reminiscencia de costumbres tribales que fruto de una civilización desarrollada.

Los juristas del siglo XIX, sorprendidos por estos hechos, trataron de explicarlos mediante la teoría de la evolución social entonces dominante. En ella se explicaba la existencia de una institución analizando su origen y las fases por las que había pasado. Así, por ejemplo, el jurista escocés Mc Lennan estimaba que el rapto simbólico de la novia que hallamos en la antigua Roma era una «supervivencia» de una fase tribal anterior, en la cual los hombres se habían visto obligados a secuestrar a mujeres de otras tribus. En este descubrimiento se basó para elaborar una serie de fases por las que habían pasado las costumbres de parentesco y de matrimonio de toda la Humanidad. Al principio hubo promiscuidad, lo que daría lugar a un sistema en el que el parentesco sólo seguía la línea de las hembras (caso que creyó correspondía a la antigua Grecia); posteriormente se pasaría al parentesco basado únicamente en el vínculo del varón (como ocurrió en la antigua Roma); finalmente, se impusieron la monogamia y la determinación del parentesco a través de varones y hembras. Poco antes de que Mc Lennan publicase su obra, *Primitive Marriage,* un jurisconsulto inglés más precavido, Sir Henry Maine, publicaba su *Ancient Law.* A Maine le atraían ante todo las instituciones indo-europeas, especialmente «la familia asociada patriarcal», es decir, la familia de padres e hijos que poseen la propiedad en

común y que era la principal unidad de parentesco en la India y, según opinaba Maine, la forma original de la «familia» indo-europea. Mc Lennan se opuso violentamente a las conclusiones de Maine, ya que violaban su principio de que el parentesco a través de las hembras había sido la forma original. Esta discusión entre defensores del «matriarcado» y del «patriarcado» prosiguió con creciente acritud durante los cincuenta años siguientes y todavía no se ha extinguido totalmente, como bien sabrán los lectores de Robert Graves y Mary Renault. Las especulaciones de algunos de estos evolucionistas hoy nos parecen muy ingenuas; la documentación utilizada era insuficiente y sus conclusiones sobre la «historia de la humanidad» eran llamativamente infundadas. No se dieron cuenta de que los sistemas de parentesco no están sujetos a la evolución *acumulativa*, del mismo modo en que lo esta, por ejemplo, la tecnología. Contrariamente a las invenciones tecnológicas, los sistemas de parentesco no pueden clasificarse como mejores o peores, elaborados o simples; son, simplemente, modos alternativos de hacer cosas. Tampoco comprendieron los evolucionistas que *toda* la humanidad no necesitó pasar por la *misma* serie de fases, que existieron posibles caminos alternativos. Como tanto insistían sobre la evolución universal, consideraron que cualquier tribu contemporánea que presentase rasgos «arcaicos» estaba en cierto modo atrasada, era una especie de fósil. No se fijaron en el hecho de que esta misma tribu era el producto final de un proceso evolutivo. Estos errores no pueden, sin embargo, ocultarnos sus virtudes. Fundaron el estudio del parentesco, dándole su terminología y señalando muchas conexiones entre formas de matrimonio y otras instituciones que aún se analizan en nuestros días. Descubrieron, asimismo, un importante principio, que acaso hubiese pasado desapercibido: que, en efecto, los sistemas de parentesco cambian, y que en este proceso se observan ciertas regularidades. Algunos antropólogos han vuelto ahora a preocuparse por estas cuestiones del cambio, utilizando mejores datos y más cautela.

Antes que un jurista inglés, fue un hombre de negocios norteamericano quien dio el siguiente impulso a los estudios sobre el parentesco. Lewis Henry Morgan se interesó mucho por las tribus iroqueses de su estado natal, Nueva York, y dedicó toda su vida a estudiarlas. Observó que su modo de *designar* a los parientes difería mucho del nuestro; la palabra «padre», por ejemplo, no se aplicaba sólo al varón que era el padre directo, sino también a otros parientes varones. La palabra «madre» se utilizaba asimismo con mayor amplitud que la nuestra. Con la intención de hallar una explicación para este aparentemente curioso fenómeno, Morgan fue recopilando esquemas de las

«terminologías de parentesco» en todo el mundo y en las sociedades de la antigüedad clásica. Observó que muchas naciones, muy distantes en tiempo y espacio, tenían tipos similares de nomenclatura para el parentesco y que, en realidad, se utilizaban unos pocos «tipos» de tales nomenclaturas. Partiendo de la base de que esas palabras se referían a relaciones biológicas, intentó explicar cómo se habían producido distribuciones tan aparentemente distintas. Si un sistema designaba como «padre» a muchos varones que no eran realmente el padre biológico, ¿no podría ser que todavía prevaleciese la costumbre del «matrimonio de grupo», en el que muchos hombres podían ser los progenitores putativos del niño y que éste, por tanto, les llamara «padre»? También Morgan dio a su teoría una estructura evolucionista y trazó una serie de fases semejantes, aunque distintas en los detalles, a las de Mc Lennan. Ello dio motivo a la ira del belicoso escocés, quien acusó a Morgan de confiar demasiado en una terminología que en todo caso no tenía nada que ver con la relación biológica, sino que era simplemente un «código de cortesía» que reflejaba «grados de respeto». Sin embargo, la idea se hallaba en circulación, y desde entonces los antropólogos se han preocupado por la terminología del parentesco casi hasta la obsesión. Durante un tiempo, el «estudio del parentesco» fue virtualmente el análisis de los términos con que se designaba el parentesco y la controversia sobre su explicación. Ahora se acepta más o menos que Morgan tenía razón en señalar la importancia de la terminología, pero que se equivocaba sobre su significado. Naturalmente, compartió los demás errores de la escuela evolucionista.

Sin embargo, quizás podamos comprender, hasta cierto punto, el entusiasmo de Morgan. No sólo estudió la terminología, sino también la estructura de los grupos sociales. Halló, por ejemplo, que los iroqueses estaban organizados en grupos de parentesco basados en la «filiación por línea materna», y que, a su vez, estos grupos se hallaban incluidos en otros más amplios, que denominó *fratrias*. Cuando se ocupó de los aztecas, habitantes de ciudades y con una civilización más compleja, descubrió que estaban organizados en grupos de parentesco basados en la filiación por línea *paterna*, agrupados, a su vez, en unidades más amplias, que los españoles habían designado *barrios*. Al estudiar la Europa antigua, Morgan vio que los griegos y los romanos, habitantes de ciudades, se organizaban en *gentes* (que en latín significa descendientes por línea paterna de un antepasado común); a su vez, esos grupos también estaban organizados dentro de otros mayores semejantes a la *fratria* en Grecia (por lo que designó así a la forma de agrupación iroquesa) y la

curia en Roma. Pensó que contaba con buenas razones para creer que los griegos antiguos tenían grupos de parentesco basados, como los iroqueses, en el parentesco por línea materna; y creyó que en ello estaba una de las claves de la evolución social. Además, esto encajaba perfectamente con la teoría derivada de los estudios terminológicos. De la promiscuidad procedía «el parentesco a través de las hembras únicamente», propio de las sociedades más primitivas, y posteriormente se produjo el cambio al «parentesco a través de los varones únicamente» a la vez que el progreso de las ciudades y de la civilización. Con la mayor complejidad de esta última, los grupos de parentesco más amplios desaparecieron, como sucedió en tiempos históricos en Roma. Era éste un esquema muy imaginativo, pero estaba basado en hechos mal interpretados y que no reflejaban en forma alguna el proceso universal.

El advenimiento del psicoanálisis, sobre todo la teoría del complejo de Edipo, cayó como una bomba sobre las más bien áridas exposiciones de la escuela evolucionista. Al propio tiempo, los trabajos en Norteamérica de antropólogos como Lowie y Boas contribuyeron mucho a socavar los esquemas evolucionistas que habían sido elaborados de una manera más forzada. Sin embargo, fue el polaco emigrado Malinowsky, combinando su interés por el psicoanálisis con un intenso período de trabajo de campo entre los habitantes de las islas Trobriand, en Melanesia, quien dio nueva vida a los estudios del parentesco. No le interesaba en absoluto la terminología ni la especulación evolucionista, sino hallar una explicación a las costumbres de los isleños de Trobriand en el contexto de su propia cultura. Al principio analizó los sentimientos que existían entre parientes, demostrando de qué manera las instituciones de la propia sociedad los habían moldeado. El hecho de que en la sociedad matrilineal de Trobriand el padre no fuera una autoridad le llevó a profundizar en la teoría del «complejo de Edipo». Por entonces, un inglés, Radcliffe-Brown, abandonando la teoría evolucionista pero manteniendo el interés por su terminología, exponía un nuevo y justo enfoque *comparativo* del parentesco, tratando de establecer acerca de los sistemas de parentesco generalizaciones que fueran comparables a las «leyes» de las ciencias naturales.

El interés de Malinowski por lo psicológico no ha ejercido mucha influencia, al menos sobre la antropología británica, pero su método de estudio de campo detallado se ha convertido para la profesión en una institución respetada (algo así como la vaca sagrada).

Una influencia mucho mayor ha producido la insistencia de Radcliffe-Brown en abordar el sistema de parentesco como un con-

junto de derechos y de obligaciones (de nuevo nos encontramos con el influjo legalista) y como una parte de la estructura social. Sin embargo, su método comparativo se ha adoptado con menor avidez y su noción de que las «leyes» de la antropología pueden compararse a las de las ciencias naturales ha sido más o menos abandonada.

Otro importante jalón fue la obra de Evans-Pritchard, cuyo libro sobre los nuer del sur del Sudán apareció en 1940. En él llamaba la atención sobre los *grupos* de parentesco, especialmente los basados en la filiación por la línea paterna a partir de un antepasado conocido; eran las *gens* que Morgan halló tan fascinantes en Roma y Grecia, pero sobre las que bien poco se conocía. Evans-Pritchard mostró cómo funcionaban en calidad de grupos *políticos* en la sociedad nuer y de esta manera atrajo la atención hacia la constitución, propagación y funcionamiento de dichos grupos, especialmente en Africa. La obra de Meyer Fortes, cuyo libro *Dynamics of Clanship among the Tallensi* fue publicado en 1945, confirmó que se estaba en una línea válida y útil para estudiar los grupos de filiación. En su libro daba amplísimos detalles sobre cómo los grupos de filiación de estos pueblos del norte de Ghana constituían la base de su estructura política y social. A partir de ese momento proliferaron los libros escritos por antropólogos británicos, que exponían las funciones de los grupos de filiación en muchas sociedades, especialmente en Africa, y esta manera de exponer los sistemas de parentesco se impuso en el pensamiento antropológico. El segundo libro de Fortes se tituló *The Web of Kinship among the Tallensi,* y en éste el enfoque era distinto; examinaba el parentesco desde el punto de vista de cómo los individuos y los grupos están vinculados en una «trama» de relaciones de matrimonio y de filiación.

Esa es una distinción importante; siempre podemos estudiar de dos formas lo que los antropólogos denominan «relaciones de parentesco»: por un lado, abarcar la totalidad de la sociedad y preguntarnos cómo forma sus grupos de parentesco (tales como las *gens,* la *curia,* la *fratria,* etc.) y cuál es el funcionamiento de éstos; por el otro, centrar el análisis sobre la red de relaciones que liga a unos individuos con otros dentro de la «trama» del parentesco. Algunos antropólogos han alegado que sólo a la segunda forma debería realmente denominarse estudio del «parentesco»; de la primera forma resultaría un estudio de la política, dándose la casualidad de que las unidades políticas son grupos constituidos según el parentesco; y, después de todo, uno podría describir el sistema «político» de los nuer, como lo hizo Evans-Pritchard, sin referirse jamás al entramado de las relaciones interpersonales, las de padre e hijo, las

de un hombre y la familia de su esposa, los derechos de los hermanos sobre sus hermanas o de los padres sobre sus hijos, las leyes de la herencia, las normas matrimoniales y de legitimidad, etc. Sin embargo, dado que las unidades políticas se reclutan mediante el parentesco, uno puede analizar este proceso de reclutamiento bajo la denominación de «parentesco». Pero es cierto que las funciones políticas efectivas de los grupos corresponden a la esfera de la «política».

En los primeros capítulos de este libro me ocuparé en general de las maneras en que los grupos de parentesco se forman y perpetúan y de algunas de las razones por las que existen variaciones entre los diferentes tipos. No me detendré mucho sobre sus diversas funciones, pues pueden ejercer casi todas, sino sobre sus *mecanismos*. Así, la aparentemente ligera variación que existe entre trazar la filiación por línea materna en oposición a la paterna introduce modificaciones importantes si se constituyen sobre esas bases los grupos de parientes. Surgen problemas para perpetuar el grupo y para reclutar nuevos miembros, para conservarlo unido, para permitir que se segmente en unidades más pequeñas y que, aún así, siga unido, etc. Estos serán los tipos de problemas de que me ocuparé.

Al final del libro se cambia en cierto modo el enfoque; cambio de enfoque que refleja una modificación del interés por el estudio del parentesco producida al publicarse dos libros en 1949: el de Murdock, *Social Structure*, que hacía revivir el interés evolucionista, y el de Lévi-Strauss, *Les Structures Elémentaires de la Parenté* (Las estructuras elementales del parentesco), que llamaba la atención sobre los sistemas de parentesco como método de establecer relaciones de *matrimonio* entre los grupos. Ambos libros atribuyeron gran importancia a la terminología del parentesco, que desde 1930 casi se había olvidado por completo.

Antes de Lévi-Strauss ya se había analizado ampliamente el matrimonio dentro del contexto del reclutamiento en los grupos de parentesco; el matrimonio legítimo era necesario para proporcionar descendientes legítimos y renovar así el grupo. Lévi-Strauss le dio la vuelta, alegando que los grupos de parentesco eran simples unidades dentro de un sistema de «alianzas», que se hacían o «expresaban» mediante el matrimonio; resultando que las verdaderas diferencias entre los sistemas de parentesco surgían de las distintas formas en que estos sistemas consideraban a las mujeres en relación con el matrimonio.

El distinto punto de vista introducido por Lévi-Strauss quizá se explique mejor si nos imaginamos a dos historiadores interesados por las dinastías europeas; a uno le atrae, ante todo, conocer cómo se perpetuaron las casas reales, cómo establecieron sus normas de sucesión y aseguraron que ésta se cumpliría, de manera que los matrimonios eran medios para lograr la sucesión; el otro historiador, sin embargo, ve las casas reales como unidades inmersas en una serie de alianzas complejas que ligan entre sí a varios países, alianzas cimentadas o «expresadas» en matrimonios reales. Para uno, los matrimonios son útiles porque proporcionan herederos; para el otro, los herederos son útiles porque pueden servir para bodas entre dinastías.

En esa exposición se ha simplificado mucho, pero seguramente ayudará a dar una perspectiva al lector. El sólido libro de Lévi-Strauss tiene sus partidarios, pero no ha penetrado mucho ni rápidamente en el pensamiento anglo-americano, en gran parte por estar escrito en francés y por ser extremadamente largo; además, va en contra de las teorías más en boga en las obras inglesas y norteamericanas. Pero, como espero demostrar, su exposición (con muchas de cuyas conclusiones no estoy de acuerdo) tiene mucho de recomendable. Nos permite ver todos los sistemas de parentesco como un continuo y analizarlos como variaciones del tema de «alianzas». El enfoque de los antropólogos africanistas británicos era excelente para estudiar las sociedades en las que los grupos de filiación de determinada clase constituían las unidades básicas del sistema social; pero no servía al enfrentarse con sociedades de otros tipos; ofrecía muy poco que facilitase la comprensión del parentesco y el matrimonio en nuestra propia sociedad, donde amplios grupos de parientes con importancia política *no* constituyen las unidades básicas.

Justo es que digamos que los antropólogos holandeses ya habían anticipado el enfoque de Lévi-Strauss, pero, como el holandés se lee menos que el francés, su influencia fue inapreciable.

3

Este esbozo absurdamente breve nos pone en situación de estudiar antropológicamente el parentesco. Sobre este tema no existe una buena historia y, aunque esta historia hace mucha falta, no es este el lugar apropiado para escribirla. Como indicaron los evolucionistas, resulta imposible explicar el estado presente de las cosas sin referirse a cómo llegaron a ser lo que son. Sin conocer la historia del tema, muchos de sus debates y controversias le parecerán puro escolasticismo al lector no versado. Por tanto, aunque dé este trasfondo mínimo que da idea de cómo surgió y se desarrolló, no seguiré un esquema histórico en el presente libro. Procuraré, eso sí, que

la exposición sea sistemática y completa, y el lector que desee proseguir el estudio de los problemas planteados podrá cerciorarse de hasta qué punto mi enfoque mejora, difiere o es inferior al de mis predecesores y colegas. Mi exposición es una especie de amalgama y quizá difiera de la mayor parte de otras obras en que es más deductiva y se preocupa más de explorar posibilidades que de inferir leyes a partir de los datos empíricos. Y esto es así porque creo que una exposición de este tipo perfeccionará los estudios sobre el parentesco si corta por lo sano la ampulosidad y la confusión que son propias de un método inductivo demasiado simple. Además, creo que de esta manera tendrá más sentido para el lector en general y para el principiante. He procurado describir cómo los sistemas de parentesco son reacciones a diversas presiones reconocibles dentro de un encuadre de limitaciones biológicas, psicológicas, ecológicas y sociales. Muchos antropólogos escriben como si los sistemas de parentesco hubieran caído del cielo sobre las sociedades —están ahí porque están ahí porque... En realidad están ahí porque responden a ciertas necesidades, porque cumplen ciertos fines. Cuando las necesidades cambian los sistemas varían, aunque sólo dentro de ciertos límites; estos límites serán nuestro punto de partida.

Quizá proceda dar aquí algunas explicaciones sobre el método: hablaré a menudo de «modelos» de sistemas; con ello deseo expresar gran parte de lo que entienden los economistas cuando hablan, por ejemplo, de un «modelo» de «competencia perfecta», o bien un físico al describir el comportamiento de un gas «ideal». Los economistas toman algunos elementos —gran número de pequeñas empresas, perfecto conocimiento del mercado, etc.— y deducen teóricamente lo que sucedería si estos elementos apareciesen combinados; este es el «modelo» con el que pueden comparar los mercados reales; probablemente muy pocos mercados coincidirán *exactamente* con el modelo base, pero éste sirve de caso límite. Muchos de los «sistemas» de parentesco y de matrimonio que describiré serán modelos en el sentido de casos límites, y casi todos los sistemas «reales» presentarán alguna desviación que les es propia. (Los lectores familiarizados con la literatura sociológica habrán reconocido en esto el método de Weber de los «tipos ideales» de los sistemas sociales y de la acción social.)

Capítulo I
PARENTESCO, FAMILIA Y FILIACION

1

El parentesco y el matrimonio tratan de los hechos básicos de la vida. Se refieren al «nacimiento, la cópula y la muerte», la eterna ronda que parece deprimir al poeta, pero que estimula, entre otros, a los antropólogos. La cópula da lugar a la relación entre parejas, fundamento del matrimonio y de la paternidad. Los nacimientos producen niños y el perdurable lazo madre-niño, el más fundamental y básico de todos los lazos sociales. La muerte aporta un vacío al grupo social y exige un reemplazo; el nacimiento y la paternidad son la respuesta: un heredero. El hecho de existir dos sexos con funciones distintas significa que hay medios alternos de decidir quién será el heredero. Aunque estos hechos de la vida del hombre son comunes a los de otros mamíferos, difieren en que él puede escoger, entre las alternativas que se le ofrecen, el modo de constituir los grupos, la sucesión, los compromisos de emparejamiento, etc. Muchas veces la elección sólo puede tener lugar dentro de estrechos límites, pero lo cierto es que puede *hacer* cosas con los lazos básicos que surgen de los procesos de apareamiento, de embarazo y de crianza. El estudio del parentesco es el análisis de lo que el hombre hace y de por qué lo hace, así como de las consecuencias que se derivan de

adoptar una alternativa en lugar de otra; es un estudio fundamental en las ciencias sociales, ya que estos son los lazos sociales básicos.

El hombre es un animal, pero pone a su servicio los hechos esenciales de la vida de una forma que no es dable a ningún otro animal. Analicemos esto más profundamente: el hombre es en primer lugar un mamífero y, después, un primate; es de sangre caliente y su prole nace viva y mama; pertenece al grupo de los mamíferos que comprende los grandes y pequeños monos, los lémures y los tarsios; gran parte de lo que hace en la vida —incluidas las sumamente importantes manifestaciones gregarias, que son las que producen sociedades— lo comparte con los primates y otros mamíferos; pero un rasgo que comparte con los antropoides de orden superior, y en el cual los supera, es su gran cerebro.

Con frecuencia es muy difícil determinar con exactitud qué es causa y qué es efecto en la evolución humana, pero la secuencia general de los acontecimientos fue probablemente algo así: el desarrollo de las tendencias predatorias de nuestros primeros antepasados sub-humanos, acentuadas sin duda por el temprano descubrimiento de las armas, condujo a la posición vertical, a la locomoción bípeda, a la mejor coordinación de manos y ojos, a la cooperación de grupos y a otras muchas formas favorecedoras del desarrollo de un mayor cerebro en este mono utilizador de armas; la posición vertical, sin embargo, redujo la dimensión de la pelvis humana, precisamente a la par que crecía la cabeza para adaptarse al gran cerebro; por tanto, el proceso de dar a luz se hizo (y sigue siéndolo) difícil y, posiblemente, peligroso. No había, pues, otra alternativa que, por selección natural, favorecer a aquellas madres que alumbraran pronto sus críos y se permitiera así que la cabeza de éstos creciera fuera del útero, en lugar de dentro. De aquí que, contrariamente a la mayoría de los demás animales, el ser humano nacía, en cierto modo, demasiado pronto; debería estar en el vientre, pero, en cambio, ya estaba fuera; era una criatura de enormes potencialidades, pero durante muchos años de su vida infantil se hallaría en posición precaria, desamparada y dependiente. El hecho de tener un amplio cerebro y su relativa falta de especialización física, indican que poseía una gran capacidad de aprendizaje; durante el largo período entre su rudimentaria y prematura salida del vientre y su plena madurez física podría acumular destreza y conocimientos; así, la criatura que parecía no prometer mucho prosperó y terminó por vencer, hasta convertirse en el animal que domina en la tierra.

El que esta preciosa criatura llegara a ser adulta requirió, por parte de la madre, muchos cuidados y esfuerzos; casi un año lo

llevó con ella y, durante varios más, sería la que le alimentara y le asistiera. Todo este tiempo se hallaría relativamente desamparada, preocupándose de criar y educar al niño; mientras lo hacía, bien pudo ocurrir que volviera a quedarse embarazada; por tanto, para criar bien a los hijos y para asegurar el éxito y la continuidad de la especie fue preciso proteger a la madre.

No existe razón alguna para creer que en esto el hombre difiere de los demás animales. Todos los primates crearon la sociedad como un arma en la lucha para sobrevivir. Unas veces esta sociedad es tan reducida como la familia elemental del gibón; otras, tan amplia como las hordas de 400 miembros del mandril. La forma de protección, por tanto, será distinta según sea la composición del grupo; en los grupos mayores, cada cual es, hasta cierto punto, responsable de los demás; los monos chillones lanzan un grito especial para indicar que «se ha caído un bebé del árbol» y, al oírlo, toda la tropa se desliza al suelo para recoger al infortunado jovencito; los machos de algunos grupos de primates comparten las obligaciones de cuidar y atender a sus pequeños; entre los primates monógamos y en los que esporádica o permanentemente forman bandas de un macho y varias hembras, el padre es el que cuida y protege a la prole (por padre designamos aquí al compañero de la madre, y no necesariamente al progenitor del pequeño —distinción muy significativa cuando alcancemos el nivel humano—, aunque la mayoría de las veces coinciden); no ocurre así inevitablemente en las hordas mayores; pero en la mayoría de las hordas existe algún tipo de orden en el apareamiento; es rara la promiscuidad ocasional y, generalmente, se debe a alguna especie de descomposición social; cuanto más organizado esté socialmente el grupo, mayor es la probabilidad de que prevalezca un «sistema de consorte», en el que las unidades reproductoras sean una pareja compuesta de macho y hembra o bien machos con varias hembras.

Así, en la sociedad de los primates observamos cierto orden en el apareamiento y una función protectora que los machos ejercen sobre las hembras y la prole. Pero el primate más aventajado añade a todo eso su gran cerebro y las consecuencias derivadas de ello a lo largo de un prolongado período de formación de la sociedad. Este período entraña muchas dificultades, de las cuales no es la menor el hecho de que el joven llegue a tener una conducta reproductora antes de hallarse físicamente maduro y en condiciones de enfrentarse a las responsabilidades de la paternidad. Su gran cerebro y, su resultado más decisivo, el desarrollo del lenguaje, significa que el hombre puede ir más allá en lo que *hace* gracias a esos lazos e impulsos

básicos que son parte de su herencia de primate. Algunos animales pueden «conocer» a sus padres, a sus hermanos y a su prole; pero fuera de estos se encuentran, sencillamente, «los demás de la especie». Hostil, amigo; nuestra banda, otra banda; más viejo, más joven; más dominador, menos dominador; macho, hembra; estos son probablemente los límites de la comprensión y clasificación del mundo animal. Ningún primate, excepto el hombre, puede recordar sus antepasados hasta la decimotercera o decimocuarta generación, ni conceptuar a su «primo segundo» a esa distancia genealógica aun cuando biológicamente *tiene* tal pariente. Como es lógico, le es imposible atribuir a esas relaciones un significado legal, político o económico; no es capaz de prohibir aparearse con semejante deudo. Todo esto, sin embargo, puede hacerlo el hombre y lo realiza de una manera más bien complicada. Su retrospección e inteligencia le capacitan para mirar hacia atrás y ascender hasta sus antepasados e incluso sopesar grados de parentesco para utilizarlos en crear lazos sociales; trabaja con las mismas materias primas que existen en el mundo animal, pero puede emplear conceptos y categorías que sirvan a los fines de la sociedad.

El estudio del parentesco es el análisis de lo que *hace* el hombre con estos hechos básicos de la vida: apareamiento, gestación, paternidad, asociación, fraternidad, etc. Parte de su enorme éxito en la lucha evolucionista lo debe a su capacidad de sacar partido de tales relaciones. Esto es importante; no se entretendrá en jugar simplemente con ellas por mero estímulo intelectual (es éste un deporte reservado a los antropólogos y, quizá, a algunos aborígenes de Australia); los utiliza para sobrevivir y, superada esa etapa, para prosperar; alcanzando cierto nivel, las circunstancias le obligan a elegir un modo de adaptación en vez de otro, pudiendo modificarlos dentro de ciertos límites y en provecho propio. No quiero decir que actúe de acuerdo con una elección consciente, lo que rara vez sucede, sino que la selección natural le permitirá, apoyándose en su capacidad de elección y en su inteligencia, explotar al máximo sus posibilidades, tanteando modos de adaptación y de progreso que desconocen, y que incluso no pueden conocer, sus parientes primates más inteligentes. Ningún aborígen australiano se dedicó a trazar un plan minucioso de los complicados sistemas de parentesco y matrimonio, que tan famoso le hicieron; pero su habilidad para conceptualizar y clasificar debe considerarse como un factor de tanta importancia dentro de este afortunado desarrollo como las garras del tigre o el cuello de la jirafa lo han sido para la supervivencia y el éxito de estas especies.

2

En todo estudio de la sociedad humana tiene suma importancia una gran parte de la herencia del primate: dominio y jerarquía, territorialidad, cooperación en grupo, comportamiento respecto al matrimonio y al apareamiento, comportamiento de vinculación familiar, ritualización, etc. Pero los «hechos de la vida» con los que el hombre se ha tenido que enfrentar en el proceso de adaptación, y que tienen un alcance inmediato para estudiar el parentesco y el matrimonio, quizá se puedan reducir a cuatro «principios» básicos:

— Principio 1: las mujeres engendran a los niños.
— Principio 2: los hombres fecundan a las mujeres.
— Principio 3: por lo general mandan los hombres.
— Principio 4: los parientes primarios no se casan entre sí.

En el fondo de toda organización social existen la gestación, la fecundación, el dominio y la evitación del incesto. Los dos primeros pasan inadvertidos, pero son inevitables; y, como veremos, conllevan complicaciones. El tercero se presta a discusión, pero creo que las objeciones que se anticipen pecarán en cierto modo de irreales; en general es cierto, y por muy buenas razones. Ni tan siquiera hace falta recapitular la historia de la evolución del hombre para saber por qué; durante la mayor parte de la historia humana las mujeres han desempeñado su función altamente especializada de tener y criar a los niños; fueron los hombres los encargados de cazar animales, luchar contra los enemigos y tomar decisiones. Estoy convencido de que todo esto está muy arraigado en la naturaleza del primate y, aunque las condiciones sociales en el reciente pasado de algunas sociedades avanzadas han brindado a las mujeres la oportunidad de intervenir más en los asuntos, pienso que la mayoría de las mujeres estarán de acuerdo con mi opinión. Esto no quiere decir que, desde el hogar, la mujer no haya ejercido una enorme influencia; por eso precisamente he dicho «por lo general»; sin embargo, los meros hechos fisiológicos de la existencia reducen su papel a un lugar secundario, frente al del varón, a la hora de tomar decisiones de un nivel superior al puramente doméstico. Las mujeres que no están de acuerdo con esto y tratan de evitar sus consecuencias no tienen más remedio que abandonar el papel femenino, ya sea total o parcialmente. Si una mayoría de mujeres no hubiese cumplido plenamente su función especializada, las consecuencias hubiesen sido desastrosas.

Es posible que ahora una minoría sea capaz de hacer mella en el monopolio de poder del hombre, y las circunstancias sociales de muchas sociedades industriales muy avanzadas contribuyen a ello. A medida que una sociedad se va haciendo más tecnocrática, el reclutamiento de personas adecuadas para desempeñar sus muchas tareas exige que la red sea lanzada más allá de los varones y que las mujeres ocupen lugares de mando en algunas esferas; lo cual generalmente no podrán compaginarlo las mujeres con su función básica como hembras. Cuando no es así, el principio 3 no se cumple y podemos observar las consecuencias de este cambio. Por ejemplo, en las sociedades industriales avanzadas, a menudo existe la tendencia a limitar el tamaño de la familia, en vez de dejar que la mujer tenga todos los hijos que pueda. Esto ha sido posible primero por la abstención voluntaria y luego por los métodos anticonceptivos; además, ahora las mujeres viven muchos años después de la menopausia, tendencia esta relativamente reciente. De esta manera, durante gran parte de su vida una mujer puede influir en el mundo del varón. Es extraño, por consiguiente, que esto no se haya dejado sentir con más fuerza, ya que, incluso con estas mayores oportunidades, el papel de la mujer todavía es secundario. Que esto esté o no justificado moralmente no es de nuestra incumbencia. Dadas algunas cláusulas de «por lo general» y «siendo el resto igual», creo que el principio 3 es válido, e indudablemente lo es para la mayoría de las personas a que nos referimos aquí. Para muchos de los problemas que vamos a tratar este principio no es forzosamente esencial, pero en otros tiene una crucial importancia para comprender las soluciones arbitradas.

En el principio 4 denominamos «parientes primarios» a la madre, el padre, el hijo, la hija, el hermano y la hermana de un individuo; proposición que, aunque no se presta a discusión, suscita problemas. Por ahora, como evidentemente es cierta, la daremos por buena (recurriendo una vez más a la cláusula «por lo general»), pero posteriormente analizaremos las razones de esta, al parecer, extraña limitación de la propensión sexual.

3

Dejemos por ahora nuestros principios y abordemos algunos problemas más abstractos del estudio del parentesco, los cuales nos darán oportunidad de examinar la terminología y los símbolos que emplean los antropólogos. En su definición más corriente, el «parentesco» es sencillamente las relaciones entre «parientes», es decir, personas emparentadas por consanguinidad real, putativa o ficticia. Resulta difícil delimitar la consanguinidad «real», y nuestras propias nociones científicas de parentesco genético no son compartidas por todos los pueblos y culturas; de manera que varía considerablemente quién cuenta y quién no como pariente «consanguíneo». Cada uno de nosotros, por ejemplo, tiene muchísimos miles de parientes consanguíneos a quienes no reconoce, ya que interrumpimos muy pronto nuestro cómputo. La mayoría de nosotros quizá conozca a los descendientes de nuestros dos pares de abuelos (nuestros tíos, nuestras tías y nuestros primos), pero ¿cuántos de nosotros conocemos a la descendencia de nuestros cuatro pares de bisabuelos, ocho pares de tatarabuelos, dieciséis pares de..., etc.?Según nuestra definición, todos ellos son parientes «consanguíneos», esto es, están emparentados genéticamente con nosotros. Sucede así porque sabemos —y antes de saberlo lo suponíamos— que ambos padres contribuyen a crear un niño; por tanto, el niño es asimismo pariente de los parientes de su padre y de su madre. Sin embargo, esta noción no es universal; hay quienes suponen que el padre y la madre participan de modo diferente en la creación del niño (uno el cuerpo, otro el alma; uno la sangre, otro los huesos, etc.) o que sólo uno de ellos tiene una intervención directa en la creación efectiva del niño; cabe pensar que la madre es una especie de incubadora, en la que el padre ha plantado la semilla que se convertirá en el niño; o pensar que ha sido creado totalmente por la madre, consistiendo la obligación del padre únicamente en «abrir el paso» para que salga del útero o algo por el estilo. Estas, al parecer, extrañas nociones de etnofisiología tendrán sentido cuando lleguemos a estudiar los tipos de sistemas de parentesco en los que se dan. Para el análisis antropológico, sin embargo, dichas nociones inutilizarán la idea de consaguinidad «real». Un consanguíneo es alguien a quien la *sociedad* define como tal, y el vínculo «sanguíneo», en sentido genético, no tiene necesariamente nada que ver con ello, aunque en general tiende a coincidir en la mayoría de las sociedades del mundo. Así, por ejemplo, los antropólogos tienden a distinguir el «pater», o padre legal, del «progenitor», o padre biológico efectivo. (Lógicamente deberían también distinguir la «mater» de la «progenitora».) Pero, como se ha señalado recientemente, en muchas sociedades el «progenitor» también es un personaje definido socialmente y su identidad depende de cánones de evidencia. Así, aunque se pueda responsabilizar del hecho a cualquier infeliz, no es necesario que éste sea en efecto el progenitor de la criatura. Lo más acertado es decir que, sutilezas

a un lado, la conexión genética efectiva o putativa, según la definición de «genético» o de «consanguíneo» en el lugar de que se trate, generalmente es la base de las relaciones de parentesco; e incluso cuando no es así, el vínculo genético es el «modelo» de las relaciones ficticias de parentesco. El caso más claro es el de la adopción; aun cuando el niño adoptado no está emparentado por la sangre con sus padres y hermanos, etc., puede encajar bien la denominación de «hijo» y representar este papel como si fuera realmente hijo de sus padres legales. En muchas sociedades se practica en gran escala la adopción o la «crianza», y la mayoría de las personas no crían en realidad a sus hijos efectivos, pero nada impide que el sistema funcione «como si» lo hicieran. Ninguna sociedad trata este asunto de un modo arbitrario; de hecho, se supone alguna teoría de consanguinidad y se da relieve a presuntos vínculos sanguíneos. Carece de importancia que dichos vínculos no sean, desde nuestro punto de vista científico, «auténticos» vínculos genéticos, pues, una vez admitido que la «consanguinidad» es una cualidad determinada socialmente, vale esa definición de parentesco. Lo que tenemos que evitar es imponer nuestro propio punto de vista respecto de la consanguinidad al resto de la humanidad, por «auténtico» que nos parezca. En realidad es compartido por la mayoría de las gentes, pero existen los suficientes disidentes como para merecer respeto; además, el no tener en cuenta su opinión a menudo lleva a confusiones.

Por ejemplo, este libro se titula *Sistemas de parentesco y matrimonio* y pensamos que conocemos la diferencia entre ambos conceptos. Ya hace mucho que se ha distinguido entre consanguinidad y afinidad, los parientes de sangre y los parientes por matrimonio; los *afines*, por tanto, son aquellas personas que se casan con nuestros *consanguíneos*. Pero, como hemos visto, todo esto depende de la definición que en cada lugar se da a consanguinidad. Para nosotros, según nuestro criterio genético, el padre se vincula genéticamente a sus hijos de la misma forma que la madre: es un consanguíneo. Pero si admitimos el criterio de que el padre no tiene parte en la creación del hijo, entonces ya no es un pariente «consanguíneo», será simplemente el marido de la madre —como sucede con el padrastro en nuestra propia sociedad— y su relación será para nosotros semejante a la del cuñado; se trataría de un hombre casado con una mujer que es pariente consanguínea nuestra, eso es todo, y nuestra relación «social» con él quizá sea todo lo que el sentimiento exige de la relación entre hijo y «padre», pero nuestro presunto vínculo genético sería nulo; se le consideraría un «afín»: un pariente por haberse casado con nuestra madre, por lo mismo que el marido de nuestra hermana es un pariente por

haberse casado con ella. Si se admitiese el enfoque contrario, entonces la madre sería como una cuñada: la esposa de nuestro padre, pero sin vínculo de sangre con nosotros. Cito estos casos extremos para que se vea que la definición de «consanguinidad y afinidad» no puede darse por supuesta y que debemos tratar cada caso en sí. Por encima de todo recordemos siempre que lo que realmente importa es lo que las gentes *hacen* con sus definiciones, el uso social que les dan.

Lo dicho más arriba y otras consideraciones que trataremos más adelante han llevado a ciertos antropólogos a negar que «los hechos fisiológicos» tengan algo que ver con el «parentesco». En efecto, quizá suceda así, por ejemplo, con los hechos fisiológicos del parto, que no son de la incumbencia del antropólogo. Pero, como veremos al estudiar el funcionamiento de los sistemas de parentesco, los dos hechos fisiológicos esenciales, que las mujeres son las que tienen los niños (lo cual nadie pone en duda) y que los hombres son los que los procrean (que es discutible, pero no por ello menos cierto), constituyen limitaciones básicas que todos los dichos sistemas tienen que tener muy en cuenta. Veremos cómo, cuando los grupos intentan adaptarse a varias presiones ecológicas y ambientales, dentro de los límites establecidos por nuestros cuatro principios, surgen «sistemas de consanguinidad y afinidad». A ellos se agregan nociones ideológicas que se refieren a «auténticas» relaciones y a cosas semejantes, adquiriendo su significado dentro del marco del sistema en funcionamiento. Más aún, estas nociones suelen revertir sobre el sistema, y la ideología se convierte en uno de los datos que los procesos de adaptación deben tener en cuenta.

4

Para dar una idea preliminar de las complejidades que pueden surgir, tomemos un problema abstracto de reclutamiento social. Uno de los vínculos de parentesco más corrientes es el reclutamiento, el cual en los grupos sociales se basa en el vínculo sanguíneo (putativo o ficticio) o en la afinidad. El grupo que mejor conocemos es la familia nuclear, elemental o conyugal (existen muchas otras palabras para designarlo y no se ha llegado a un acuerdo, pero la mejor parece ser «conyugal», ya que es la que expresa menos equívocamente lo que, de hecho, constituye el «núcleo» o unidad «elemental» de la organización social). Se trata de la familia consistente en un hombre y una mujer y los hijos que de ellos dependen; lo simbolizamos así:

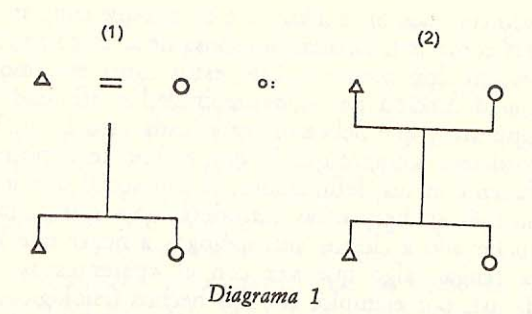


Diagrama 1

Aquí el triángulo se refiere al varón y, naturalmente, el círculo a la hembra. El signo =, o un corchete debajo de ambos, simboliza el matrimonio; el corchete por arriba de ambos simboliza la fraternidad; en este caso se trata de los hijos de una pareja de varón y hembra, pero si se desconoce al padre o a la madre o bien no se les concede importancia, entonces podríamos simbolizar el vínculo «padres-hijo» mediante una línea vertical, así:

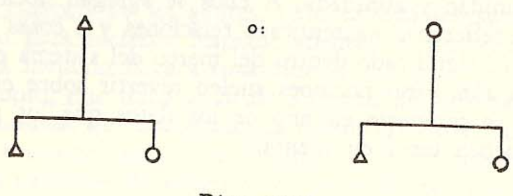


Diagrama 2

Aquí la línea vertical representa la *filiación*. Si no tuviese interés indicar el sexo de la persona de que se trate, entonces se emplea un cuadro neutro (a veces un rombo). El fallecimiento se representa tachando a la persona fallecida con una raya inclinada, así: △ Ø ⍁.

Son cuantos símbolos necesitaremos; las modificaciones se explicarán a medida que vayan surgiendo. Señalemos que los triángulos y círculos pueden referirse a individuos o a un grupo de ellos, pero esto siempre irá indicado. En los diagramas anteriores, los símbolos de hermanos pueden referirse a dos individuos (hermano y hermana) o bien a todos los varones y hembras de la progenie de la pareja (todos los hijos y todas las hijas).

Volvamos a nuestra familia conyugal, la que está constituida por el matrimonio de los padres. Los antropólogos la han señalado a

menudo como la unidad «básica» y «universal» de la sociedad humana y, sin duda alguna, de los sistemas de parentesco. Sin embargo, nos parece una aserción de dudosa validez y utilidad, ya que es preciso forzar los hechos de modo antinatural para que encajen. El grupo social elemental e irreductible lo constituyen indudablemente la madre y sus hijos; pase lo que pase, es imprescindible que esta unidad sobreviva para que perdure la especie; y no es *estrictamente* necesario que los varones adultos estén en contacto permanente con la unidad madre-niño, esta unidad sobrevivirá si consigue alimentarse y defenderse por sí misma, asegurando que el niño llegue a la madurez; en muchas sociedades avanzadas esto es posible y además así ocurre. Incluso en aquellos casos en que la unidad necesita la protección y los cuidados del varón no es preciso que sea el progenitor de los niños el que se ocupe de ello. Si la unidad mayor es algún tipo de horda, los varones en general se ocuparán del conjunto de mujeres y niños, sin una asignación específica. Estas asignaciones, cuando existen en los grupos de primates, se refieren más bien al patrón dominio y a las necesidades sexuales de los machos que al cuidado y a la protección de la prole; los machos establecen una especie de jerarquía de mando y las hembras se asignan a sí mismas, ya sea aisladamente o por grupos, a los machos de la jerarquía (algunos machos —jóvenes o ineptos— a menudo se quedan fuera de la jerarquía y sin compañera durante parte de sus vidas). Pueden surgir circunstancias en las que la familia nuclear sea la mejor unidad de supervivencia. El gibón, acogido igual que los pájaros a la seguridad que le proporciona el nido construido en la copa de un árbol, vive en una unidad de este tipo. Pero los primates que viven en el suelo han hecho de la horda, y no de la familia, la unidad básica de supervivencia y, dentro de la horda, existen, como grupos operativos, por un lado, la jerarquía de los machos y, por otro, las unidades madre-hijo. De modo similar, en el caso de ese notable primate terrestre que es el hombre, ciertas circunstancias contribuyen al desarrollo de las unidades familiares y otras no (algunos autores sostienen que la falta de *estro* —apetito sexual o celo— de las hembras humanas induce a la constitución de la familia nuclear). La hembra humana es sexualmente receptiva en todo tiempo, dicen esos autores, lo contrario de lo que les ocurre a las hembras de los primates, que tienen un ciclo de celo. Los primates machos sólo se interesan por las hembras durante el período en que ellas son receptivas, y, por tanto, no existe un lazo sexual permanente. No ocurre así, sin embargo, con las hembras humanas, y, por consiguiente, puede existir una unión permanente. Hay algo de cierto en este argumento,

pero creo que se sobrestima al varón humano a la vez que se subestima las tendencias de unión de los primates (se trata, de todas formas, de un problema demasiado complejo para que nos extendamos aquí sobre él). Porque la familia parezca ser la unidad predominante, no vayamos a pensar que es la «natural» o la básica; tomemos, por ejemplo, el caso bien conocido de poliginia, en que un hombre tiene varias esposas que a menudo viven en cabañas distintas y a veces en diferentes lugares del país; se le ha considerado como una «serie de familias nucleares unidas con un 'padre' común». ¿Qué sentido tiene esta afirmación? Aquí los «hechos» consisten en que existen varias unidades madre-niño y que el responsable de todas ellas es un macho que, por decirlo así, circula entre ellas. En otros casos no existe la institución del matrimonio y la unidad madre-niño *no* es atendida por el compañero o los compañeros de la madre. Existe sobre este asunto una gran confusión, y siempre debemos tener el mayor cuidado para saber qué entiende un autor por «familia nuclear». En todas las sociedades el apareamiento está más o menos regularizado; muchas veces, una hembra sólo tiene un compañero; con mayor frecuencia, las circunstancias permiten que la hembra y su compañero sexual constituyan una unidad doméstica, viviendo bajo un mismo techo y criando a sus hijos conjuntamente; pero este es un arreglo sumamente variable; a veces los varones pasan todo el tiempo juntos, asociándose sólo brevemente con las hembras; otras veces, la hembra tiene más de un compañero, pero ninguno se asocia con ella domésticamente; a veces el acceso sexual a una hembra se limita a un solo varón, pero, aun así, no constituye una unidad doméstica con la hembra, etc.; a veces, aunque el modelo «un varón, una hembra» está regularizado y el varón es el «padre reconocido» de los hijos de la hembra, esta unidad se pierde dentro de otra mayor, de la que sólo puede ser separada artificialmente. Así, por ejemplo, puede darse una «unidad» de varias «madres» y sus hijos, a la que están asociados los varones. Pero esta unidad no está necesariamente constituida por familias nucleares «vinculadas» entre sí. Sólo puede sostenerse la «universalidad» de la familia nuclear mediante las definiciones más amplias y libres, e ignorando las «excepciones».

En cualquier caso, la familia nuclear tiende a ser derivada y no básica, razón por la cual he preferido la denominación «conyugal». La unidad básica es la madre y el hijo, cualquiera que sea la forma en que aquélla fue fecundada. El que un varón se una o no a la madre de un modo más o menos permanente es algo sujeto a variación. La unión puede variar desde no existente, a través de muy dudosa, hasta bastante estable. El vínculo madre-niño es inevitable y viene

dado; el vínculo «conyugal» es variable. Existen otras formas de abordar el problema de la supervivencia que no son mediante la institucionalización del vínculo conyugal, y, cuando lo encontremos firmemente institucionalizado, deberíamos preguntarnos por qué sucede así en vez de darlo por sentado. En el mundo animal en general existen suficientes variaciones de estas pautas como para que nos preguntemos qué presiones selectivas han conducido a las diversas clases de arreglos familiares. Sólo debemos admitir lo que manifiestamente viene «dado», por ejemplo, que las mujeres gestan y crían niños; que al padre se le pueda convencer o no a que se quede en el hogar, es otro problema. Si todo lo que los defensores de la teoría de la familia nuclear quieren señalar es que en la sociedad humana existe por lo general un patrón normal de apareamiento, de forma que el niño suele tener tanto un padre reconocido como una madre evidente, entonces, concediendo algunas excepciones, estaría de acuerdo con ellos. Sin embargo, proclamar la *unidad* marido-esposa-más-hijos de esposa el núcleo de toda sociedad humana, es decir, la más básica de todas las instituciones humanas, es introducir, de una manera forzada, categorías en medio de los hechos. Y lo que tenemos que hacer es ver exactamente qué arreglos se efectúan, sin prejuzgar la cuestión. Resulta difícil comprender por qué los antropólogos expresan esta afirmación, salvo que algún etnocentrismo moral les lleve a ello. (Históricamente, el argumento de la familia nuclear procede de la teoría de los «orígenes patriarcales»; por tanto, cuando analicemos los sistemas patriarcales se aclarará por qué sucedió así.

Puede que esto parezca no venir al caso, pero realmente es fundamental; ya que, si iniciamos el estudio del parentesco con nociones preconcebidas acerca del carácter básico de la familia nuclear, nos encontraremos perdidos antes de comenzar. Donde se da una auténtica familia nuclear generalmente existen buenas razones para ello, y hay que examinar el hecho de su preponderancia. Pero incluso esta preponderancia sólo se podrá explicar si partimos de la unidad más básica, la madre y el niño. Como ya hemos visto, es al *agregar* a esta unidad el vínculo «conyugal» de marido-esposa cuando surgen los «padres» y las familias nucleares (o mejor, «conyugales»).

5

El reclutamiento del «padre» por el grupo madre-niño constituye entonces una forma de reclutamiento y es afín. Pasemos ahora a explorar la lógica de algunas formas de reclutamiento «consanguíneo» que nos conducen más allá de los simples límites de la familia, al ámbito de los grupos de parentesco extensos como la *gens*, el *clan* y la *fratria,* que tanto fascinaron a Morgan. Los antropólogos los clasificarían como «grupos de filiación», es decir, aquellos grupos cuyos miembros pretenden descender de un antepasado común. Se supone que en un determinado momento el grupo fue fundado por una persona real, un héroe mítico o un animal y que todos sus miembros descienden de dicho fundador. Como ya sabemos, los iroqueses trazaban la filiación por la «línea materna», mientras que los romanos se atenían a la «línea paterna». Examinemos esto más a fondo a la luz de nuestros cuatro principios.

Volvamos a nuestro grupo básico de madre e hijos y supongamos que poseen un territorio o cualquier otro patrimonio (real o inmaterial); este patrimonio puede ser explotado por un número limitado de personas y nuestro grupo desea reclutar a estas personas, a la vez que ser él mismo el que se consiga la perpetuación y el reclutamiento de nuevos miembros a partir de las bases del parentesco; ¿cómo puede lograrlo? Tan pronto como la madre ya no puede quedar embarazada y, por tanto, no puede proporcionar nuevos miembros, nos quedan sólo los hermanos y las hermanas como unidad básica de perpetuación.

Diagrama 2 bis

Quizá la solución más obvia para el grupo sea acogerse al principio 1 y que las mujeres del grupo tengan hijos que más tarde serán los herederos del patrimonio. De esta manera, los hermanos y las hermanas se pueden perpetuar por sí mismos y reclutar como nuevos miembros a los hijos de las hermanas. Sin embargo, debemos tener en cuenta el principio 2 (los hombres procrean a los niños), para efectuar el cual los hombres más adecuados serían los hermanos,

pero entonces se infringe el principio 4 (prohibición del incesto); de manera que si las hermanas deben ser fecundadas es preciso que lo sean por otros hombres distintos de sus hermanos, por lo que hay que encontrar una solución de apareamiento con hombres de otros grupos, solución que puede o no dar lugar a uniones permanentes. Mientras las hermanas sean fecundadas con regularidad, todo irá bien, y los «hermanos» de nuestro grupo, naturalmente, prestarán el mismo servicio a las «hermanas» de otros grupos (o, mejor dicho, a sus hermanos, ya que debemos tener en cuenta el principio 3, dominio del hombre).

Así, las hermanas facilitarán nuevos miembros varones y hembras:

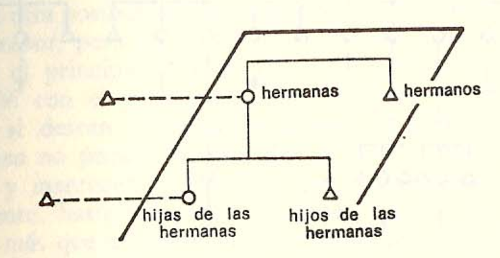


Diagrama 3

Las hijas de las hermanas producirán a su vez nuevos miembros, merced a la intervención de los hombres de otros grupos, y así el grupo irá creciendo con el tiempo.

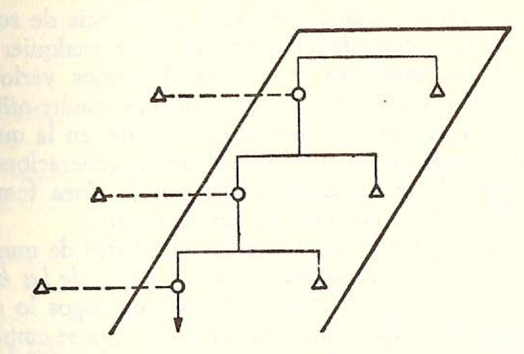


Diagrama 4

Este diagrama refleja esquemáticamente el desarrollo correspondiendo los triángulos a los «hombres del grupo» y los círculos a las

«mujeres del grupo». A través del tiempo, el desarrollo efectivo de un grupo semejante, con símbolos que se refieren a los individuos reales del grupo, podría ser el siguiente (tomado de la genealogía real de un grupo de indios norteamericanos de Nuevo Méjico):

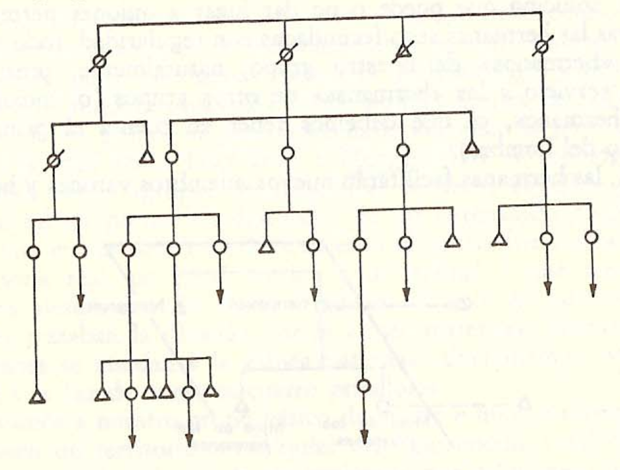


Diagrama 5

Este esquema es una simplificación, pero sirve para dar una idea; las flechas indican las mujeres y las jóvenes que continuarán la línea de descendencia.

Así, nuestro grupo original reservará la herencia de sus derechos territoriales, de sus propiedades o títulos, o de cualquier otra cosa, a los hijos de sus miembros femeninos. Podemos verlo de varias formas: como una serie sucesiva de unidades madre-niño o como una serie sucesiva de unidades hermano-hermana, en la que los hijos de las hermanas aseguran la continuidad de las generaciones, o como los descendientes de la «madre» inicial por la línea femenina, sus hijos e hijas, los hijos y las hijas de sus hijas, etc.

De donde se desprende que todos los miembros de nuestro grupo estarán emparentados entre sí *únicamente a través de las hembras.* A este método de establecer la relación los antropólogos lo denominan *matrilineal,* o por línea femenina (materna) (a veces se emplea *uterino* como sinónimo de matrilineal). Así cualesquiera que sean los propósitos por los que este grupo de personas existe, cada uno de sus miembros forma parte del grupo por la única condición de ser hijo de su madre; y si se establece el parentesco que liga a los miembros,

se hará siempre por la línea de las hembras. Así, los hijos de la hermana de mi madre serán miembros al igual que yo, pero no los hijos del hermano de mi madre, ya que éstos están emparentados conmigo a través de un varón y, en cambio, serán miembros del grupo de *su* madre.

También tenemos que tener en cuenta el principio 3 (dominio de los varones). Si son los hombres los que poseen y controlan la propiedad, entonces surge una situación curiosa para nuestro punto de vista: los hijos de un hombre no serán herederos, sino que el patrimonio de este hombre pasará a manos de los hijos de sus hermanas o de sus parientes varones más próximos por vía matrilineal.

Veamos otra posibilidad. Supongamos que son miembros los hijos de los *hermanos,* pero no los de las hermanas. Esto encaja perfectamente con el principio 2 y es conforme con el 4, pero está en contradicción con el principio 1; los hombres no gestan niños y, por tanto, si desean perpetuar el grupo, es preciso que consigan esposas; pero no pueden hacerlo de un modo casual, deben buscar una mujer y mantenerla hasta que quede embarazada, dé a luz y, probablemente, hasta que críe. En general, pues, es menester que exista algo más que un apareamiento casual. He aquí cómo podemos simbolizar el resultado:

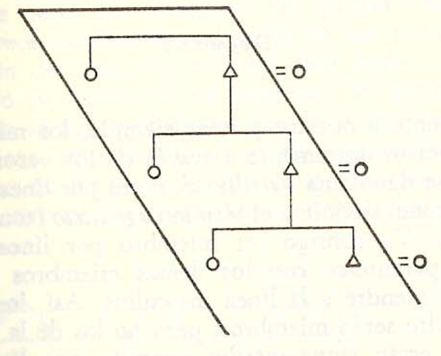


Diagrama 6

De este modo el grupo reservará la herencia a los hijos de sus varones. Esto también puede verse como una serie de unidades padre-hijo o como una serie de unidades sucesivas hermano-hermana, constituyendo los hijos de los «hermanos» la generación inmediata, o como todos los descendientes de los «hermanos» originales a través

de los varones, es decir, sus hijos e hijas, los hijos e hijas de esos hijos, etc.

En el diagrama 7 puede verse de qué modo se desarrollaría un grupo de este tipo. (También se ha tomado este ejemplo de la genealogía real de un grupo de indios norteamericanos.)

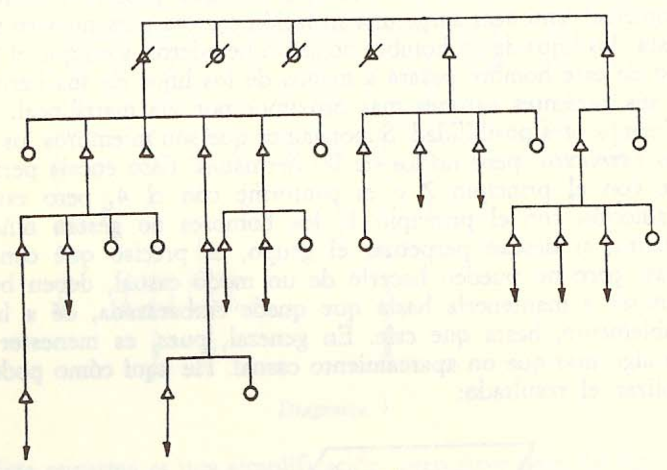


Diagrama 7

Contrariamente a nuestro primer ejemplo, los miembros de este grupo se relacionan únicamente a través de los varones. Este modo de parentesco se denomina *patrilineal,* o sea por línea masculina (paterna), y tiene como sinónimo el término *agnaticio* (tomado de la legislación romana). Yo consigo ser miembro por línea paterna y, si establezco mi parentesco con los demás miembros (mis agnados), únicamente me atendré a la línea masculina. Así, los hijos del hermano de mi padre serán miembros, pero no los de la hermana de mi padre, ya que están emparentados conmigo por línea femenina y serán miembros del grupo de *su* padre.

En este caso el principio 3 no suscita problemas; la propiedad y el dominio pasarán de padres a hijos o a los agnados próximos. Aquí el problema reside en saber dónde encajan las hermanas.

Existe otra obvia solución; dejemos que hermanos y hermanas tengan los hijos y situémoslos en el mejor de los casos; los hermanos tendrán que hallar esposas y las hermanas esposos. Se entiende que

serán «esposos» y no compañeros casuales, puesto que se trata de «hermanos» de otros grupos que buscan «esposas». Podemos representarlo así:

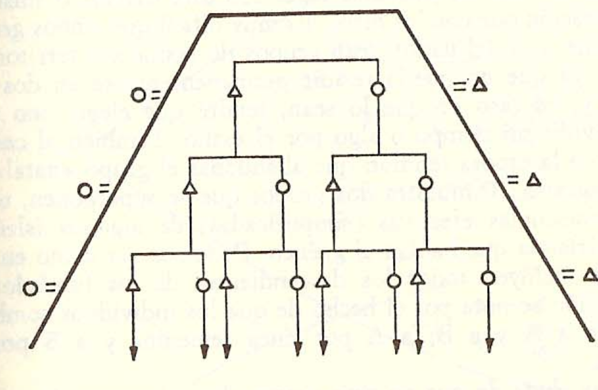


Diagrama 8

(Es imposible representar a todos los «esposos» y «esposas», de forma que los que se indican deben tomarse como «hombres y mujeres que se casan con miembros del grupo».) Aun cuando esta disposición parece corresponder al mejor de los mundos posibles, no por eso dejarán de surgir dificultades. (De hecho va en contra de nuestros cuatro principios.) Para empezar, los grupos constituidos sobre esta base se superponen, ya que decir que tanto el hermano como la hermana reproducirán al grupo supone que soy miembro tanto del grupo de mi padre como del de mi madre; superposición de los grupos que puede representarse del siguiente modo:

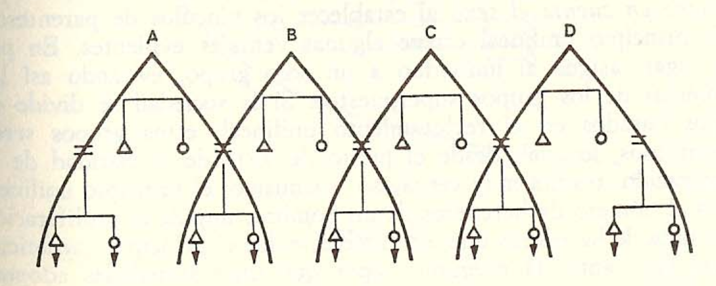


Diagrama 9

Esta disposición suscita problemas que no hallamos en los otros dos sistemas. Con cualquiera de éstos sólo soy miembro de un grupo: el de la madre o el del padre. Con el nuevo sistema soy miembro, cuando menos, de dos grupos: el de la madre y el del padre. Queda claro entonces que no podemos tener con este sistema el mismo tipo de organización que con los otros. Es muy difícil que ambos grupos, el de la madre y el del padre, sean grupos de residencia territorial permanente, ya que no puedo residir permanentemente en dos grupos a la vez y, en caso de que lo sean, tendré que elegir uno u otro, o bien dividir mi tiempo o algo por el estilo. También al casarse, o el marido o la esposa tendrán que abandonar el grupo «natal».

El diagrama 10 muestra dos grupos que se superponen, tomados de las genealogías efectivas (simplificadas) de algunos isleños del oeste de Irlanda que hablan el gaélico. Podemos ver cómo en ambos grupos se incluyen todos los descendientes de los fundadores. La superposición se nota por el hecho de que los individuos sombreados pertenecen a A y a B; a A por línea femenina y a B por línea masculina.

No hay duda de que en este sistema los miembros de mi grupo de filiación estarán emparentados conmigo a través de *ambos* vínculos: el de varón y el de hembra. Generalmente denominamos a este sistema *cognaticio,* siendo «cognates» en la legislación romana los parientes por vínculo de cualquier sexo en oposición a los agnados (por ejemplo, que sólo se vinculan por el varón). El tipo de sistema matrilineal/patrilineal generalmente se denomina *unilineal,* empleándose una sola «línea» (la de varón o la de hembra) al establecer el parentesco para ciertos fines. Supongo que realmente significa vinculación *uni-sexual,* y quizá sea este término menos confuso como descripción general. Pero el uso ha sancionado el término de unilineal y a él nos atendremos. El principio cognaticio para trazar el parentesco quizá pueda ser descrito, para mayor claridad, como el que *no tiene en cuenta el sexo* al establecer los vínculos de parentesco.

El principio unilineal ofrece algunas ventajas evidentes. En primer lugar, asigna al individuo a un solo grupo, evitando así los problemas de los grupos superpuestos. Si la sociedad se divide en grupos basados en el reclutamiento unilineal, estos grupos serán discontinuos, lo cual, desde el punto de vista de la claridad de la organización, resulta muy ventajoso. Asimismo, el principio unilineal limita el número de herederos de un hombre; impide la proliferación indefinida de herederos que, en cambio, exige el principio cognaticio. Surge, por tanto, la pregunta: ¿por qué unas sociedades adoptan un principio y otras otro?

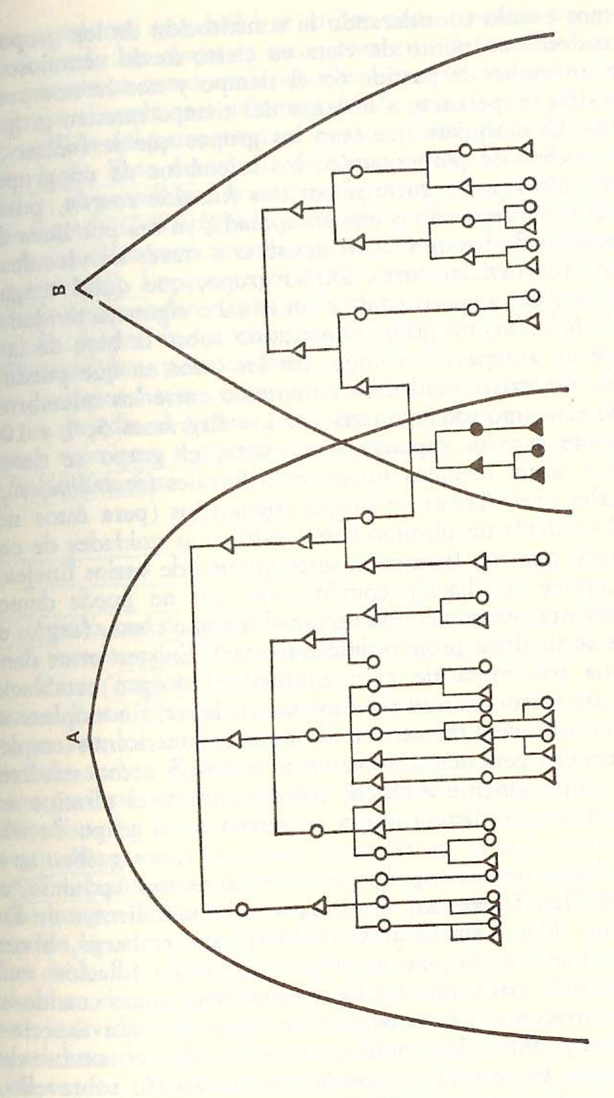


Diagrama 10

Hemos estado considerando la constitución de los grupos de parentesco desde un punto de vista en cierto modo ventajoso. Hemos tomado un punto de partida en el tiempo y nos hemos preguntado cómo podría perpetuarse a lo largo del tiempo nuestro grupo fraterno básico. Cualesquiera que sean los grupos que se formen por uno u otro proceso de perpetuación, los miembros de un grupo tienen que estar relacionados entre sí por una *filiación común;* pueden descender de un antepasado o una antepasada, ya sea por línea de varón (patrilineal) o de hembra (matrilineal) o a través de vínculos de ambos sexos (cognaticiamente). Dicho grupo, que quizá tenga en común un nombre, un patrimonio o un ritual o alguna actividad, será un *grupo de filiación,* un grupo constituido sobre la base de la descendencia de un antepasado común. En los casos en que pueda ser demostrado que existe verdadero parentesco entre los miembros de un grupo de este tipo (como sucede en los diagramas 5, 7 y 10), y no simplemente que se suponga que existe, el grupo se denominará *linaje.* Por tanto, tenemos linajes matrilineales (*matrilinajes*), linajes patrilineales (*patrilinajes*) y linajes cognaticios (para éstos no se ha inventado todavía un término compuesto). Las unidades de un orden más elevado que con frecuencia se componen de varios linajes, en los que se supone la filiación común, pero que no puede demostrarse necesariamente, son a menudo designados como *clanes* (según el *clann* gaélico, que significa prole o descendientes). Existen otras denominaciones que son causa de gran confusión; Morgan estableció *gens* para los patri-clanes y *clan* para los matri-clanes, sin emplear un concepto genérico; con frecuencia los autores americanos emplean *sib* como concepto genérico y *patri-sib* y *matri-sib* como subdivisiones. Esto es completamente erróneo; como veremos, el término anglosajón *sib* (en alemán *Sippe*) nunca se refirió a un grupo de filiación; pero, tampoco *clan* es un término exacto; el *clann* gaélico se constituía con descendientes cognaticios de un antecesor epónimo, así por ejemplo el *Clan Dombnaill* abarcaba a los descendientes de Donal o Donald (los Mac Donald u O'Donnel); sin embargo, ahora este concepto se aplica únicamente a los grupos de filiación *unilineal.*

Nunca están tan contentos los antropólogos como cuando acuñan elegantes latinismos para designar las cosas; es una especie de fe mágica en el poder de los nombres; si se descubre el nombre de algo, se piensa que ya se está en posesión de la verdad sobre ello. Esta filosofía a lo Rumpelstiltskin (nómbrelo y poséalo) significa que los antropólogos siempre pueden substituir el pensamiento por la acuñación de palabras y los descubrimientos por distinciones conceptuales. Cuando se llega hasta el punto de que un antropólogo puede seriamente proponer que *kith*[1] se utilice para describir un grupo de parientes; cuando los *clanes* se convierten en subdivisiones de *septs*[2] y surgen monstruos como «sub-sub-sibs», lo aconsejable es detenerse y preguntarse si realmente sabemos dónde estamos. Gran parte del moderno análisis del parentesco no es tal análisis, sino un ejercicio de mala etimología. Esto desorienta incluso a especialistas de otras ciencias sociales, al pensar que la antropología es una ciencia «muy compleja», ha llegado a un «elevado grado de madurez» y tiene un «vocabulario técnico altamente desarrollado» (cito a un eminente sociólogo que no nombraré). Lo que en realidad sucede es que cualquiera que se proponga comprender esta materia tiene que abrirse camino a través de media docena de taxonomías contradictorias, cada una con una terminología *ad hoc,* y remendada.

Poco podemos hacer contra tales confusiones, excepto señalarlas y poner en guardia al lector. Aquí emplearé *clan* y *linaje* como términos para referirme a grupos de filiación de orden superior e inferior de cualquier clase.

6

De acuerdo con el propósito que me he impuesto —analizar los *grupos* de parentesco— he procurado centrarme aquí en las formas en en que dichos grupos se constituyen a través de los vínculos de parentesco. Estos grupos, basados en la filiación desde un antecesor común, no son los únicos tipos de grupos de parentesco, pero sí a los que más se han dedicado los antropólogos. Dado que su estructura bien pudiera ser inicialmente desconocida para quien comienza estos estudios, he comenzado con ellos el análisis y por ahora con ellos seguiremos.

Conviene señalar ahora, sin embargo, que los principios de filiación que surgen al tomar cualquiera de las tres decisiones posibles respecto de la continuidad pueden utilizarse para otros fines que no sean los de la formación de los grupos. Así, en la Roma antigua, se era miembro de las gens por vía patrilineal. Pero al tratarse de la herencia individual, los parientes de un hombre se dividían en *cognati* (parientes por ambas líneas) y *agnati* (parientes únicamente por línea de varón). Al fallecer un varón, su patrimonio correspondía a su *primus agnatus:* su pariente agnado vivo más cercano (hijo, her-

1 Amigos, vecinos o parientes.
2 Rama de una familia.

mano, hijo del hermano de su padre, etc.); si no tenía agnados cercanos heredarían sus inmediatos parientes cognaticios y, a este fin, la ley romana establecía «grados» de cercanía cognaticia. Así, pues, ser miembro de las gens se determinaba por vía patrilineal, pero para la determinación de la herencia se tenía en cuenta tanto a los agnados como a los cognados.

De igual manera, en nuestra propia sociedad, que carece de grupos de filiación de cualquier tipo, reconocemos a todos los cognados como «parientes» (hasta cierto límite), pero el apellido se hereda por vía patrilineal, como sucede con la mayoría de los títulos nobiliarios.

Y aún en otras sociedades, en las que para ciertos fines rigen los grupos de filiación cognaticios, el principio 3 asegura que la sucesión a un cargo, por ejemplo, se determine por vía patrilineal.

En muchas sociedades, en las que los grupos de filiación unilineal (patrilineal o matrilineal) constituyen las unidades políticas básicas, los individuos reconocen a sus cognados como parientes y tienen obligaciones y expectativas para con ellos —por ejemplo, para contribuir al pago del precio de la novia o a pagos por homicidio.

Por consiguiente, los vínculos de parentesco pueden utilizarse para definir muchas clases de relaciones sociales, especialmente las que afectan a propietarios y herederos, a ocupantes de un cargo y sucesores. El principio que determina tales casos a menudo coincidirá con el que fija la afiliación al grupo, pero, como ya hemos visto, no tiene necesariamente que ser así.

La distinción que tenemos que recordar es la que se da entre casos de sucesión, herencia, etc., en las *relaciones de persona-a-persona,* y los *derechos a ser miembros de un grupo.* Así, por ejemplo, a una sociedad en que la mayoría de los derechos y los deberes —incluso los derechos de herencia y sucesión— se transmiten por vía de varón, cabe denominarla «patrilineal»; pero no es menester que en ella existan grupos de filiación patrilineal. Generalmente, estos últimos hacen su aparición, como ocurre con todos los grupos de filiación, cuando se dan ciertas formas de *obligación o propiedad colectiva,* como ocurre en la propiedad en común de tierras indivisas o el deber de vengar una muerte o la obligación de honrar a los antepasados.

El análisis completo de cualquier sistema de parentesco supone describir todos los usos que se hacen de los vínculos de parentesco (y matrimonio). Nosotros, empero, nos limitamos a contemplar su funcionamiento en el *reclutamiento de grupos* y en la *relación entre grupos.*

Hasta aquí hemos visto que nuestros cuatro principios imponen

ciertos límites al reclutamiento de los grupos; limitan las posibles alternativas de que una sociedad puede disponer en el modo de (hablando antropomórficamente) reclutar sus grupos de parentesco. Cualquiera que sea la elección —y la decisión debe haber sido a menudo muy difícil— surgen ciertas complicaciones que ya hemos observado de modo muy elemental. En los capítulos siguientes analizaremos las razones de dichas decisiones y las implicaciones a que dan lugar. Por ahora, que el lector intente retener en su mente las diferencias que existen entre las formas de reclutamiento descritas, es decir, unilineal y cognaticia; volveremos a tratar de ellas posteriormente.

Quizá el lector pueda imaginar sociedades en las que los grupos de filiación son las unidades básicas políticas, religiosas, económicas y, posiblemente, territoriales; no se trata de empresas, asociaciones, partidos, industrias, clases o sectas, sino de grupos de personas que se relacionan entre sí por una filiación común, grupos semejantes a los de los diagramas 5, 7 y 10. Tan alejado se halla este tipo de sociedad de nuestra propia experiencia, que necesitamos un salto de imaginación para poder comenzar a comprender (naturalmente, esta advertencia se dirige a los europeos y norteamericanos de las ciudades, que supongo constituyen la mayoría de mi auditorio; exceptúo a los escoceses que conozcan bien sus propias tradiciones y tengan un sentido de ellas. Para muchos africanos y asiáticos este ejercicio es, por supuesto, superfluo y sólo les ruego que sean indulgentes con lo que muchas veces les parecerá una confirmación laboriosa de lo obvio).

7

El lector perspicaz ya habrá localizado un fallo en el argumento anterior; puede ser correcto que los hermanos, por ejemplo, no formen una pareja, pero, ¿qué impide el apareamiento de los *primos?;* si los primos tuviesen hijos, tras la primera generación, los grupos de filiación podrían llegar a ser autosuficientes, en lo que a reproducción se refiere. Esto es totalmente correcto, pero, por alguna razón, tales grupos tienden a prohibir o, cuando menos, a evitar el matrimonio dentro del grupo; se comportan como si de hecho todos fuesen auténticos hermanos y hermanas; así es como a menudo expresan la prohibición. No todas las sociedades tienen esta costumbre, y algunas incluso favorecen el matrimonio entre primos, replegando así al grupo sobre sí mismo, mientras que otras no tienen normas

fijas y dejan a libre elección casarse dentro o fuera del grupo. Llamamos *exogamia* a la prohibición de casarse dentro del grupo (sea cual sea la forma en que esté definido), aunque posiblemente sea más correcto afirmar que es un precepto positivo: casarse fuera del grupo; a la norma de que debemos casarnos dentro del grupo se la denomina *endogamia;* y cuando se puede elegir, a veces se emplea el concepto *agamia,* pero este término no es muy afortunado, ya que sugiere que no existe matrimonio alguno.

El grupo en el que parece operar siempre la norma de la *exogamia* es la familia nuclear o conyugal. Con pocas excepciones, todas las sociedades prohiben casarse con sus parientes primarios y generalmente, de acuerdo con el principio 4, también se prohiben las relaciones sexuales con dichos parientes. Como quiera que una parte importante gira en torno a este curioso hecho de que los parientes primarios no tengan relaciones sexuales entre ellos, lo examinaremos antes de proseguir estudiando las sinuosidades de los grupos de filiación.

Capítulo 2

EL PROBLEMA DEL INCESTO

Si se permitiese a los parientes primarios tener relaciones sexuales serían innecesarias muchas de las complicadas medidas que vamos a analizar en este libro, o, al menos, así parecerían. Dada la ausencia del principio 4, nuestro grupo de madre-hijos podría establecer un cómodo arreglo de procreación y sería totalmente autosuficiente en lo que a reproducción se refiere. Sin embargo, no hay casi ningún lugar donde se alienten estas relaciones incestuosas y con frecuencia se prohiben totalmente, castigándose sin compasión a quienes infringen tal prohibición. Ahora vamos a considerar esta tendencia casi universal a prohibir (o al menos a impedir) las relaciones sexuales intrafamiliares.

Como siempre, tenemos que subrayar un cierto número de cuestiones. Para comenzar, en la mayoría de las discusiones sobre el incesto existe un supuesto latente: que, de no existir tal prohibición, la gente se inclinaría sin duda por el incesto; está claro que, si las personas no quisiesen cometer incesto, no sería menester prohibirlo. En segundo lugar, tenemos que subrayar la diferencia entre incesto y exogamia a que nos referimos en el último párrafo del Capítulo I. Realmente sólo se trata de la diferenciaa entre el acto sexual y el matrimonio, y, mientras que todos los muchachos saben que son dos cosas diferentes, muchos antropólogos los confunden. No existe so-

ciedad (creo yo) tan retorcida mentalmente que prohiba el acto sexual en el matrimonio, y hay evidentes ventajas en que ambos se combinen; pero se pueden tener, y se tienen, relaciones sexuales sin necesidad de casarse. Esto es muy importante, porque muchas teorías que tratan de explicar la proscripción de lo sexual dentro de la familia, realmente son explicaciones de por qué no se permite el *matrimonio* entre miembros de la familia. Así, pues, las normas que se refieren a la exogamia familiar no explican necesariamente por qué se prohibe la relación sexual entre familiares. No existe una razón lógica de por qué no puede haber plena libertad sexual dentro de la familia, manteniendo la prohibición del matrinio entre sus miembros —aunque puede que haya buenas razones psicológicas—. De hecho, cuando consideramos las prohibiciones sexuales con personas que no sean los miembros de la familia, vemos que las relaciones sexuales muchas veces se valoran más precisamente con las personas con las que uno *no* puede casarse. Por consiguiente, tenemos que establecer una neta distinción entre:

a) Incesto —que se refiere a las relaciones sexuales.

b) Exogamia —que se refiere a las relaciones conyugales.

Naturalmente, si prohibimos a dos personas que tengan relaciones sexuales, con ello seguramente negamos toda posibilidad de que se casen; en cambio, podemos prohibirles que se casen, sin que necesariamente se les prohiba que tengan relaciones sexuales. Todas las explicaciones que se proponen justificar la prohibición de las relaciones sexuales en la familia basándose en razones de exogamia familiar son erróneas —a menos que incluyan una cláusula que se refiera a la prohibición sexual.

Esto es doblemente importante, ya que muchos autores escriben «tabú del incesto/exogamia», como sise tratase de un solo y mismo fenómeno. Al intentar explicar por qué muchas sociedades prohiben los matrimonios entre personas emparentadas fuera de la familia conyugal, hablan de la «extensión de los tabús del incesto» a dichas personas. A lo que se refieren realmente la mayoría de las veces es a la extensión de las restricciones exogámicas. Cierto que a menudo coinciden, ya que a quienes se les prohibe casarse también se les prohibe tener relaciones sexuales, pero no se puede suponer que así sea; es preciso demostrarlo. No cabe duda de que puede existir una relación entre las prohibiciones incestuosas y las normas exogámicas, pero, salvo que las distingamos y nos preocupemos en aclarar de qué estamos hablando, lo único que conseguiremos es confundirnos. Nuestro propósito primordial en este capítulo es explicar la prohibición de las relaciones sexuales intrafamiliares —el tabú del incesto o la evitación del incesto—, y reservaremos el tema de la exogamia para los capítulos que tratan propiamente del matrimonio.

Así, por lo menos, queda claro qué es lo que deseamos explicar. Queremos saber por qué en la mayoría de los lugares y de los tiempos se ha proscrito o, de no existir una proscripción positiva, al menos se han evitado las relaciones sexuales entre parientes primarios. Nos parece tan natural esta situación, que a menudo resulta muy difícil convencer a las personas de que hay algo que debe ser explicado. De hecho, en la opinión de muchos pensadores, hay que explicarlo *todo*. Se alega que, si el hombre no hubiera instituido en algún momento la proscripción de las relaciones sexuales intrafamiliares, no habría habido ni cultura ni sociedad; el hombre habría permanecido en un estado incestuoso semejante al de los animales. Por consiguiente, colocan el tabú del incesto en el centro de nuestra humanidad. Como ya he dicho, esto supone que, de no haberse prohibido, el hombre sería ávidamente incestuoso. Ya volveremos sobre este punto.

Si se sitúa el incesto en el centro del desarrollo de la humanidad, se suscita otro problema acerca de lo que estamos intentando explicar. ¿Deseamos decir por qué fue instituido en un principio este tabú —o sea, explicar su origen— o bien queremos saber por qué, cualquiera que sea su origen, persiste? Esto es importante, toda vez que las razones de su génesis quizá no sean las mismas que las de su persistencia.

2

Veamos entonces las razones de su persistencia que han sido objeto de discusión; a este respecto ha habido tres puntos principales:

a) ¿Por qué sería tan desventajoso o desastroso para la familia, en particular, o para la sociedad, en general, el que dentro de la familia existiesen relaciones sexuales?

b) ¿Por qué hay gentes movidas a practicar o a prohibir tales relaciones?

c) ¿Por qué la mayoría de las sociedades las prohiben y castigan a los infractores?

El punto (c), que se refiere al tabú del incesto propiamente dicho, puede o no desprenderse de (a) y (b). Las sociedades no siempre hacen lo que les resulta más ventajoso; que las gentes no quieran tener relaciones incestuosas no significa, necesariamente, que la so-

ciedad las prohibirá, etc. Las respuestas a estas preguntas pueden ser las razones por las que se prohibe el incesto, pero es preciso demostrar que no se trata sólo de suposiciones.

Las explicaciones de estos diversos puntos pueden ser contradictorias o, cuando menos, puede que no coincidan. Pasemos a estudiarlas por turno.

a) *Razones de por qué las relaciones sexuales intrafamiliares serían desastrosas.*

A veces se afirma que el incesto es perjudicial para la sociedad porque impide el crecimiento de amplias ramificaciones de relaciones sociales. Por supuesto, esta explicación confunde el tabú del incesto con la exogamia, y quienes así lo ven se dan cuenta de que, si la explicación ha de referirse únicamente a relaciones sexuales, entonces se necesita otra hipótesis que diga que, si las personas tienen relaciones sexuales incestuosas, no desearán tener otras. Pero no existe evidencia alguna de que así sea. En algunas sociedades a los padres se les permite realizar actos sexuales con sus hijas, y éstas pueden posteriormente casarse con otros hombres sin que, al parecer, surjan problemas. Se conocen muchos casos de incesto padre-hija (pregúntenselo a cualquier graduado social) que no parecen abocar a una unión inquebrantable. Puede que haya algo de cierto en este argumento, pero, una vez más, es preciso demostrarlo y no simplemente suponerlo. Por consiguiente, si es posible tener relaciones incestuosas, y, sin embargo, casarse fuera de la familia, las ventajas de desposarse fuera de la familia no explican la prohibición de las relaciones sexuales dentro de ella. Puede ser que esta prohibición esté muy relacionada con las normas de la exogamia, como veremos.

Otro de los inconvenientes del incesto que se alega es la confusión de relaciones que surgiría si se tolerasen las uniones incestuosas. Como aquel de la canción de «Soy mi propio abuelo», los miembros de familias en las que se practicara el incesto no sabrían con seguridad quiénes eran realmente. Este argumento es tan antiguo como Filón de Alejandría y tan reciente como Kingsley Davis, y afirma que si un hombre tiene un hijo con su propia hija, entonces el niño sería hermano de su propia madre, y ¿no sería esto confuso? Quien desee perder tiempo en ello puede imaginarse las catastróficas combinaciones que resultarían. La teoría es realmente demasiado tonta como para que nos detengamos en ella, pero como muchas personas la toman en serio vamos a señalar las objeciones. De nuevo se confunde el incesto con la exogamia, pero lo que tiene más importancia es que el papel que la sociedad asigna se confude con la biología, ya que

no se tiene en cuenta que una persona no puede ser más que una persona a la vez. Si en el caso de un simple acto incestuoso, dicha hija tiene un hijo, será su prole y poco importa si el progenitor es su propio padre, el lechero o un donante anónimo. Incluso si se formalizase la relación sexual del padre y la hija, y ésta se convirtiese en su esposa, ¿qué pasaría? Sencillamente, que ella cambia su papel de hija por el de esposa.

Sus hijos seguirían siendo sus hijos y, socialmente, los de su padre. Que este último sea genéticamente el progenitor de la madre, nada tiene que ver aquí. Después de todo, en el Tibet y en otras partes del mundo, un hombre puede casarse con una madre *y* su hija, lo que no se aleja mucho de lo que estamos exponiendo. En muchos casos de incesto consumados, la hija se «pone los chapines» de la madre, lo que quiere decir que asume el papel de su madre.

Alegan otros que el incesto (o ¿debemos entender matrimonio?) a lo largo de las generaciones es «imposible», ya que trastornaría las relaciones de autoridad en el seno de la familia. Si con esto se quiere decir que las madres no compartirían sus maridos con sus hijas, el argumento parece débil; por otra parte, dudo que las madres tengan mucho que decir cuando así suceda. Consideremos la popular forma de matrimonio africano con las hijas de la hermana de la esposa. Aquí, una esposa comparte su marido con sus sobrinas y parece ser que nada enojoso sucede. Añádase esto al ejemplo tibetano y el argumento no parece plausible. Por otra parte, se puede quizá admitir que no es probable que un padre desee compartir su esposa o esposas con sus hijos; pero si volvemos una vez más al Tibet, encontramos el sistema de la *poliandría fraterna,* en el que varios hermanos comparten una misma esposa; muchas veces la diferencia de edad de los hermanos es amplia, y se piensa que el más viejo manda como un padre. Aquí se ha establecido un sistema de acceso sexual regulado dentro de la «familia», lo que demuestra que el método no es imposible.

Sin embargo, la objeción fundamental contra el incesto —la baza de quienes alegan que perjudica grandemente a la sociedad y que, por tanto, no puede ser practicado universalmente— es el argumento de la procreación dentro de la familia. Es muy sencillo: el incesto sería desastroso debido a que lo son los resultados genéticos que acompañan a la continuada procreación con los más allegados. La evidencia de este punto me parece confusa y, como lego en genética, me es difícil seguir los zig-zags de este argumento. Algunas autoridades en la materia opinan que hay evidencia de que la procreación persistente dentro de la familia produciría resultados nocivos; otros creen

que pudiera ser o no así, y hasta hay quiénes opinan que se obtendrían beneficios positivos. La opinión más generalizada *parece* ser la de que causaría más daño que beneficio, pero no es seguro. Existe, en efecto, la idea fija en la genética popular de que esta procreación produce monstruos e idiotas, pero ésta no es una noción universal y está en contradición con la experiencia en la cría de animales. Incluso, de ser cierta, ¿cómo contribuiría a explicar el tabú del incesto y el hecho de que se evite? Tendríamos que plantear o bien un argumento de selección natural y decir que los grupos que no practicaron la procreación fuera de la familia perecieron a causa de sus errores, quedando únicamente quienes sí la practicaron para sobrevivir; o bien someterlo a la visión consciente y decir que la humanidad se percató de los malos resultados y se resolvió decididamente contra el incesto. En ambos casos nos movemos entre una mera afirmación de posibles desastres y una exposición de razones para iniciar el tabú.

Este último punto plantea el problema con el argumento de todas las «lamentables consecuencias» que hemos examinado. Decir que el incesto causa lamentables consecuencias no explica *necesariamente* por qué es tabú o por qué se evita. O, dicho de otra manera, si damos importancia a las «funciones» del tabú del incesto, no por eso adelantamos más. A veces se expresa en la forma «la función del tabú del incesto es...». Se puede completar la frase poniendo cualquiera de las teorías ya expuestas —ampliar las relaciones sociales, evitar la confusión, evitar el conflicto en la familia, impedir la procreación dentro de la familia y muchas más—. Quizá sea cierto que garantiza todas estas afortunadas consecuencias, pero no por eso explican necesariamente por qué se instituyó y por qué perdura. Como ya vimos con el ejemplo anterior, para llenar este vacío explicatorio no tenemos más remedio que recurrir o a un argumento del tipo de la selección natural o bien proponer la comprensión consciente. Esto nos conduce al próximo problema.

b) *Razones que inducen a la gente a evitar el incesto.*

Se han dado muchas razones por las que la gente no desea cometer incesto o huye de él, e incluso le horroriza; estas razones como pudimos ver, están a menudo ligadas al argumento de las «lamentables consecuencias». Se alega, por ejemplo, que la gente ve las terribles consecuencias genéticas, o bien la confusión en la familia o algo por el estilo. El problema aquí es que la gente anticipa una asombrosa variedad de razones para evitar el incesto, muchas de las cuales tienen aire de racionalizaciones. Incluso si se demostrase fuera de toda duda que el incesto no produce nocivas consecuencias genéticas, las personas que adujeron este alegato contra el incesto, ¿se sentirían entonces liberadas y comenzarían a practicarlo?; lo dudo.

Otra razón afirma que existe una aversión instintiva contra el incesto. Esto se ha ridiculizado, pero al menos tiene el mérito de establecer el *mecanismo* que se dice que opera en dicha aversión. Se le ha opuesto un argumento sencillo: si existiese tal instinto, ¿por qué entonces prohibirlo? ¿Para qué prohibir lo que nadie desea cometer? Creo que esta objeción es demasiado ingenua y más tarde volveremos a ella. Se opone idéntico razonamiento al argumento de Westermarck de que la familiaridad engendra la indiferencia. Afirma este autor que las personas que desde la niñez se crían en estrecha familiaridad, se sienten incapacitadas para desearse sexualmente. Una vez más surge la objeción de por qué en tal caso existen las prohibiciones; pero sigo pensando que también en este caso la objeción es ingenua.

Otro argumento expresa que todos *queremos* cometer incesto, y los antropólogos que se oponen enérgicamente a las tesis del instinto y de la familiaridad, no siempre se dan cuenta de que necesariamente tienen que recurrir a éste.

Los más decididos partidarios de la teoría del «deseo natural» son, claro está, los seguidores de Freud. Según esta teoría, todos nos consumimos en deseos incestuosos que reprimimos; pero no está muy claro cómo opera todo ello. Los fundamentalistas freudianos todavía aceptan el punto de vista de Freud de que la represión se hereda. Así, en una situación primigenia (sin especificar tiempo) los jóvenes de la horda mataron al más viejo, a fin de conseguir las hembras que éste monopolizaba, pero como se les había condicionado a obedecerle, sintieron remordimientos y culpabilidad por lo que habían hecho y renunciaron a las hembras. Desde entonces nos sentimos culpables, y, aunque todavía nos asaltan deseos incestuosos, los reprimimos mediante el mecanismo de nuestra heredada culpabilidad. También se ha ridiculizado esta teoría, pero Freud subrayaba lo que la mayoría de los antropólogos han acentuado: que es preciso no ser incestuosos para llegar a ser humanos. Lo que dice es que conseguirlo debió ser doloroso, sangriento y convulsivo, y ha dejado su impronta. Aun cuando podríamos dudar también de esta teoría, tiene el mérito de establecer los mecanismos, y a medida que descubramos algo más sobre la vida social del primate y del hombre primitivo, quizá seamos capaces de construir una teoría más adecuada respecto del tránsito hacia la humanidad. Yo no me siento tan inclinado como la mayoría de mis colegas a ridiculizar a Freud; quizá estuviese equivocado en los detalles, pero planteó los verdaderos problemas.

Y con esto llegamos al problema de las motivaciones conscientes e inconscientes que inducen a las personas a no cometer incesto y de por qué se castiga a quienes lo cometen. Pueden alegar que no lo hacen porque de lo contrario se malograrán las cosechas o porque Dios los castigará o porque de todas maneras no les gustan sus hermanas. Hay una amplia variedad de tales motivaciones conscientes. Quizá suceda que, de hecho, ignoran por qué tienen tales reacciones, que pueden ser condicionamientos de infancia o heredados. Esto plantea un profundo dilema; las explicaciones del tipo a) nos dicen que las sociedades no practican el incesto debido a sus lamentables consecuencias y, por tanto, «no puede» darse, a menos que la sociedad esté a punto de desaparecer. Pero, como ya vimos, esto no explica por qué la gente no tiene relaciones incestuosas o por qué se opone a ellas, excepto que se estime que se dan cuenta de las posibles consecuencias desastrosas, o que de alguna manera han heredado la actitud correcta. Tenemos que poner sumo cuidado en no saltar de las explicaciones de las *consecuencias* de la prohibición del incesto (por ejemplo, la supervivencia social) a las de las *motivaciones* (conscientes o insconscientes) para evitarlo.

c) *Razones de por qué la sociedad prohibe el incesto y castiga a los infractores.*

Es evidente que esto se relaciona con las dos cuestiones anteriores, pero también aquí pudiera no haber conexión entre las afortunadas consecuencias del tabú, las razones por las que es observado (ya sea consciente o inconscientemente), y las de por qué ciertas sociedades han dictado leyes prohibiéndolo (allí donde así ocurre). Las personas, individualmente, pueden sentirse aterradas ante la idea del incesto porque creen que produce demencia o monstruos, pero la ley puede prohibirlo porque ofende a Dios, por razones que El conoce mejor que nadie. Las leyes, los sentimientos y las felices consecuencias de la acción no siempre marchan al unísono y hasta podríamos hallarnos en este aspecto ante una explicación distinta a la que dimos en las otras dos cuestiones. En sociedades homogéneas de escala reducida todas estas cosas pueden muy bien estar estrechamente ligadas entre sí: supervivencia, sentimientos y sanciones, pero esto no ocurre en todo el mundo.

3

Recapitulando, pues, nos encontramos ante explicaciones de:

1. Tabú del incesto (restricciones sexuales) y reglas de exogamia (restricciones conyugales).
2. Origen y persistencia de 1.
3. Consecuencias (supervivencia, sana progenie, etc.), motivaciones (temor, indiferencia, etc.) y sanciones.

Todo puede relacionarse entre sí, pero, salvo que establezcamos distinciones claras, nunca podremos descubrir las relaciones.

Otro problema de todas estas teorías —aparte del error de saltar de las consecuencias a las causas— se refiere a su pretensión de universalidad. El resultado de ello es que se contradicen y parecen irreconciliables. Tomemos los dos siguientes puntos:

a) No puede existir relación sexual en la familia debido a su estructura de autoridad; si se permitiese el incesto, surgirían antagonismos acerca de las mujeres, lo que realmente sería desastroso, etc.

b) No puede existir relación sexual en la familia, porque la energía libidinosa quedaría retenida dentro de esta unidad y sus componentes no desearían abandonarla; las primeras inclinaciones amorosas son siempre incestuosas, y es preciso apartar a las personas de tales tentaciones; sin el tabú del incesto esto no ocurriría y, por tanto, no habría exogamia y, por tanto...

Ambos supuestos difieren abiertamente: el primero alega que cuanto más durmamos juntos, peor nos llevaremos; el segundo, cuanto más durmamos juntos, más contentos nos sentiremos y nada podrá jamás separarnos. Si se supone que estas razones son universalmente ciertas, al menos una de ellas tiene que ser falsa. O veamos otras dos que ya nos encontramos antes:

a) La gente ha reprimido los deseos hacia las relaciones incestuosas, que son muy poderosos, y, por consiguiente, ha establecido fuertes castigos contra el incesto a fin de mantenerlos reprimidos.

b) Las personas que desde la infancia se crían en estrecha familiaridad no desarrollan una atracción sexual mutua y, por tanto, sienten aversión hacia el incesto.

De ser, como afirman, universalmente válidas, ambas no pueden ser verdaderas. En cualesquiera de estos cuatro casos, ¿tiene que ser necesariamente universal la verdad que ven estos inteligentes observadores? ¿Tienen que haber sido reprimidos los deseos incestuosos

en todos los tiempos y en todas las sociedades? ¿Tienen que conducir todos los casos de relaciones sexuales intrafamiliares a conflictos acerca de las mujeres? La rigidez misma de las teorías dificulta su empleo y se halla en abierto contraste con la maleabilidad de los seres humanos.

De hecho no existe un horror universal hacia el incesto, y muchas sociedades no tienen severos castigos contra él; otras lo practican y aún en otras reina una verdadera indiferencia hacia él. Cuando vemos todas estas distinciones, el problema no consiste en hallar una buena respuesta universal, sino en conocer el *margen* de variación. En suma, el incesto no ocurre o está prohibido, o ambas cosas a la vez (aunque esto es mucho menos universal de lo que generalmente se cree), pero de llo no se desprende que en todo tiempo y lugar se haya proscrito por idénticas razones y motivos. Las sociedades, las culturas y las personalidades típicas difieren marcadamente, y así ocurre con las razones para actuar.

4

Aunque pienso que ese margen de variación puede explicarse (y más tarde lo intentaré) sería realmente curioso que toda una serie de causas distintas hubiesen conducido independientemente a idéntico resultado en casi todas las sociedades del mundo. Para explicar la casi universalidad con que se evita el incesto, creo que debemos abordar la cuestión de su origen. Por eso tuve el máximo cuidado en abandonar a Freud y me dirigí, respetuosamente, hacia la teoría de la selección natural. Veamos ante todo esta última.

La mejor versión que he encontrado de esta teoría dice más o menos esto: el hombre es uno de esos últimos productos de la evolución que son los animales de mayor tamaño, los de más larga vida y lenta madurez y los de mayor inteligencia; al igual que ellos, se halla sujeto a los efectos perjudiciales de la persistente procreación dentro de la familia. La teoría considera este punto como correctamente establecido, ya que la mayoría de estos animales posee mecanismos que les apartan de la persistente procreación dentro de la familia. Los más conocidos son: fijación asexual (que no nos concierne), rivalidad intergeneracional y promiscuidad. La rivalidad produce el fenómeno de que los individuos ya maduros expulsan a los jóvenes, lo cual reduce la procreación intrafamiliar, ya que los jóvenes tienen que buscar su pareja en cualquier otro sitio que no sea su familia natal. La promiscuidad también reduce ese tipo de procreación, ya que favorece

mucho el apareamiento extrafamiliar. Pero si el hombre primitivo, o incluso sus casi humanos antepasados, vivía —como ocurre con algunos animales— en grupos familiares relativamente estables (y así lo supone la teoría), en tal caso ni la expulsión ni la promiscuidad serían mecanismos adecuados para reducir dicha procreación. Como vimos en el Capítulo I, uno de los problemas de la lenta madurez de la prole humana es el hecho de que alcanza la madurez sexual antes de estar totalmente en condiciones de asumir un papel independiente, y, por ejemplo, en una sociedad que se compone de bandas, cada banda debe mantenerse unida. Por consiguiente, la expulsión de los jóvenes que van llegando a la madurez resultaría desastrosa y no podría ser la solución. Tampoco podría funcionar la promiscuidad si suponemos grupos familiares relativamente estables. Nos enfrentamos, por tanto, con el problema de un grupo incapaz de expulsar a los jóvenes que van madurando y que se hallan sujetos a un creciente apetito sexual, con lo cual surge el conflicto. La única manera de que los jóvenes satisfagan sus apetitos sexuales sería dentro de la familia. Entre muchos animales de la especie que mencionamos, el antagonismo entre miembros de la familia es de esta naturaleza, y generalmente se expulsa a los jóvenes.

El animal humano tenía, por tanto, dos problemas: el de los efectos de la procreación intrafamiliar y el de la rivalidad en el seno del grupo familiar. Lo último podría resolverse, como vimos, instituyendo dentro de la familia cierto orden de apareamiento, pero con ello no se solucionaba el primero. El único mecanismo aplicable que resolvería a la vez *ambos* problemas era considerar tabú la cópula entre miembros de la familia. Por tanto, la selección natural trabajó en pro de la supervivencia de aquellos grupos que procrearon fuera de la familia y en contra de los que no lo hicieron así.

Esa teoría es discutible tanto en los supuestos genéticos en que se basa como en lo que se refiere a la vida primitiva de las agrupaciones *familiares*. El género del grupo animal al que pertenecemos, sin embargo, tiende a constituir tales agrupaciones, probablemente debido a su mayor inteligencia y a la larga trayectoria de su vida. Lo que sí es cierto es que, hasta que el hombre no desarrolló los grupos familiares estables, la promiscuidad casual dentro de la horda seguramente coadyuvó a limitar los perjudiciales efectos de la procreación intrafamiliar. Sin embargo, no habría sido genéticamente tan eficiente como el método propuesto y, por tanto, puede que sea una fábula.

Si aceptamos sin embargo, por seguir la discusión, que pudo ocurrir algo semejante a este desarrollo (y no soy lo debidamente justo con la ingenuidad del argumento), entonces se desprende que el tabú

del incesto es un mecanismo que se originó a causa de sus mayores ventajas selectivas. Aun así, queda sin explicar la cuestión de por qué se dio la primera vez. La teoría de la selección natural no exige que se conteste a esta pregunta; no interesa por qué surgió —cabe considerarla como un tipo de mutación—, sino únicamente que ofrece mayores ventajas selectivas. Así, los grupos que rehusaron autorizar a los parientes primarios a aparearse entre sí sobrevivieron y se propagaron. La teoría sugiere que fue la rivalidad intergeneracional la que lo consiguió. El padre (como pasa en la teoría de Freud) no debió permitir a los hijos que tomasen a las mujeres de la familia, especialmente a la madre. Como esto es lo que sucede entre muchos animales, cabe admitir que, cuando menos, algunas poblaciones humanas siguieron idéntico camino, consiguiendo sobrevivir y convertirse en nuestros antepasados. No explica por qué el tabú era también válido entre padres e hijas, pero añadiremos que ésta parece ser la relación menos afectada por el tabú.

Hay otra teoría que en muchos aspectos es más sugestiva que la anterior, ya que no necesita recurrir al funcionamiento de la selección natural. Nos dice, sencillamente, que los rasgos demográficos de la antigua población humana hacían relativamente difícil la procreación intrafamiliar. Por consiguiente, el hombre engendraba fuera por no tener otra alternativa, y no por un tabú contra la procreación intrafamiliar. Consideremos los datos demográficos tenidos por ciertos en el caso de los núcleos humanos primitivos; la vida debía ser corta (una esperanza máxima de digamos treinta y cinco años) y la pubertad tardía, hacia los quince años o más tarde; la tasa de mortalidad infantil elevada, un mínimo del 50 por 100; el hombre engendra niños de uno en uno y no en camadas y, por tanto, existen lapsos de tiempo entre uno y otro nacimiento; los lapsos pueden aumentar por la muerte de un niño o a causa de tales medidas del control demográfico como infanticidios, abortos y abstinencia, medidas todas éstas que se sabe fueron practicadas en las condiciones más primitivas; también es posible que una mayor prolongación de la lactancia por parte de madres relativamente desnutridas inhiba la ovulación, y, como en el estado primitivo la mayoría de los niños maman durante varios años, también esto debió limitar los nacimientos y aumentar los lapsos. Todos estos factores debieron imponer severas limitaciones a las posibilidades de procrear dentro de la familia, ya que al llegar un muchacho a la pubertad probablemente su madre ya no se encontrase en edad de engendrar o bien se habría muerto. Lo mismo se puede decir de los hermanos, pues, aunque las probabilidades debieron ser más favorables para ellos, aún así serían escasas,

especialmente si, como supone la teoría, para asegurar la supervivencia era necesario establecer una división sexual del trabajo, de modo que los hombres buscaban compañera con este fin, aparte del simplemente sexual. La hermana mayor de un muchacho probablemente estaría «cogida» cuando él alcanzase la pubertad y él mismo tendría ya pareja cuando su hermana menor llegase a la edad de mujer. El nacimiento en la familia de muchos niños de igual sexo, indudablemente aumentaría las posibilidades de procrear extrafamiliarmente.

De esa manera, la teoría afirma que los hombres más primitivos eran incapaces de cometer incesto a menudo, aunque lo deseasen. En las ecologías más simples (y en nuestros días existen algunas), la mayoría de las personas se aparean la mayor parte de las veces fuera de la familia, no a causa del problema de la procreación intrafamiliar, y la rivalidad, sino, sencillamente, para poder hacerlo.

De nuevo esta teoría presupone muchas cosas, generalmente con justificación, acerca de las condiciones sociales y biológicas de los seres humanos más primitivos. Algunas de estas hipótesis —como la necesidad de una división sexual del trabajo y el efecto de la lactancia sobre el embarazo— quizá no estén justificadas, pero la teoría tiene cierto atractivo por su misma simplicidad. Existen hechos de la vida primitiva del hombre que ninguna de estas teorías tiene en cuenta. Por ejemplo, ya vimos en el capítulo 1 que todos los primates que viven en hordas se rigen por una jerarquía de mando, y que los machos que las componen monopolizan las hembras; la mayoría de los machos jóvenes ineptos quedan al margen de la horda y se les excluye del proceso de apareamiento. Por sí mismo, esto debió contribuir a evitar la procreación intrafamiliar, pero las partes en juego eran machos jerárquicos contra no jerárquicos, más que «padres» contra «hijos» dentro de una familia nuclear. Las hembras se movían por la escala jerárquica, convirtiéndose las de mayor alcurnia en consortes de los machos dominantes, pero éstas también podían caer en desgracia, lo cual debió facilitar también el apareamiento ocasional, y ninguno de estos procesos implica un tabú de incesto. Unicamente en una etapa del desarrollo cultural, cuando han cristalizado los grupos familiares estables, es cuando se hace imprescindible instituir el tabú del incesto a gran escala (por ejemplo, abarcando a todos los miembros de la familia).

¿Qué podemos decir acerca de las condiciones sociales y biológicas de aquellas épocas? Tanto la teoría demográfica como la de la selección natural suponen que las *consecuencias* de evitar el incesto tenían ventajas de adaptación superiores y de mayor alcance que simplemente prevenir la procreación intrafamiliar. Existió la ventaja social

de forjar núcleos más amplios de alianzas para la defensa y para la cooperación económica. De esta manera, en las sociedades basadas en el parentesco nos dice el argumento de la selección natural que el tabú se mantuvo gracias a estas ventajas. El argumento demográfico se presenta así: como desde los tiempos más remotos los hombres han procreado fuera del círculo familiar, establecieron toda una serie de instituciones a nivel de parentesco que implican la procreación extrafamiliar y que son inherentes a ella. A medida que fue aumentando la complejidad tecnológica, la esperanza de vida se extendió y la mortalidad infantil y demás barreras que se oponen al incesto fueron desapareciendo progresivamente. En muchas sociedades de nuestros días, por tanto, el incesto sería absolutamente viable para quien lo deseara, es decir, esa persona podría tener un compañero para ello. Pero, en cierto modo, ya es demasiado tarde; hemos levantado nuestras sociedades sobre la premisa de que se procree fuera de la familia y no resultaría fácil invertir los términos. El progreso que hemos analizado es, desde el punto de vista de la evolución, muy reciente, por tanto, el tabú perdura; pero ambas teorías admiten la posibilidad de que no tiene por qué perdurar para siempre.

Naturalmente, hay muchos ejemplos de sociedades en las que o se permite el incesto o incluso se impone a ciertos sectores de la población (quizá esto desmienta la idea de que la gente «ve» los nocivos efectos y, por tanto, prohibe el incesto.) Según la teoría demográfica, cuando se extendió la posibilidad del incesto, la mayoría de las sociedades persistieron, sin embargo, en su establecida costumbre de aparearse fuera del círculo familiar, pero, en ciertos casos en que las ventajas no eran tan obvias y en que pudieron derivarse beneficios de la procreación intrafamiliar, ésta se toleró e incluso se favoreció. (Por ejemplo, las familias reales o los cultos religiosos deseosos de preservar la exclusividad de la sangre podrían practicar el matrimonio entre hermanos y hermanas.) De este modo, la teoría demográfica relaciona hábilmente los orígenes y la persistencia del tabú del incesto.

También sigue esta dirección la teoría de la selección natural, según la cual el origen del tabú se debe a sus ventajas selectivas, pero ofrece asimismo importantes consecuencias sociales que llevaron a que perdurase. Existe, además, otra conclusión de la que se separa esta teoría, y es que el largo proceso de selección natural pudo haber creado una criatura dotada de algo semejante a un *instinto* de procreación extrafamiliar. Creo que la dificultad aquí es que lo que se produjo no fuera necesariamente un instinto *específico*. Se ha ridiculizado la idea de que exista un instinto *específico*, quizá con razón, pero creo posible que un proceso de selección, digamos de un millón y medio de años, bien pudo dejar marcada su impronta. Lo que cristalizó quizá no fuese necesariamente un instinto de aversión hacia el *incesto*, ya que resulta muy difícil establecer la pista. Si, por ejemplo, a un niño recién nacido se le separa de sus padres, ¿cómo sabría a quién debe evitar más tarde? Sin embargo, lo que se ha producido es un síndrome de características biológicas que rodean al impulso sexual y al más importante mecanismo de la evolución: la conciencia.

Uno de los aspectos más importantes del hombre reside en su relativa falta de especialización, es decir, su libertad para el dominio de los instintos particulares, lo cual, si bien le proporciona grandes ventajas, le quita, sin embargo, la seguridad que fluye de ser dirigido por ellos. Para reemplazar esta seguridad, el hombre desarrolló el mecanismo autoinhibitorio de la conciencia. El grupo —la sociedad— es la unidad de supervivencia del hombre y, para que perdure, es preciso que sus miembros se atengan a aquellas costumbres y normas que a través del tiempo se ha comprobado que facilitan la perduración. Entre los animales esto queda asegurado por el desarrollo de instintos adecuados; en el hombre es su capacidad para inhibir los deseos personales en aras de las normas del grupo lo que opera en igual sentido. Esta capacidad se aloja en el sistema nervioso central y faculta a los hombres para inhibir sus propios impulsos y les condiciona para aceptar las normas aprendidas; la culpabilidad (por leve que sea) es el aviso que le recuerda que está infringiéndolas. ¿Cómo se relaciona todo esto con el incesto? Si la teoría de la selección natural es correcta, durante muchos miles y hasta cientos de miles de años sólo lograron sobrevivir aquellos grupos que instituyeron el tabú del incesto. Por tanto, debe haber habido grupos cuyos miembros lograron un grado extraordinario de adaptación en la esfera sexual y en la conducta agresiva. El sexo es un impulso humano muy intenso y, sin embargo —y aquí está la dificultad—, de gran maleabilidad. Es posible influir en él mediante los mecanismos autoinhibitorios de la conciencia, quizá porque al ser de tanta intensidad genera en el sistema nervioso una reacción inhibitoria contra él. También la agresividad es una propensión humana similar. Los grupos que sobrevivieron debieron ser los que se componían de individuos de elevados impulsos agresivos y sexuales (impulsos relacionados entre sí), ya que sería éste el modo de sobrevivir y propagarse. Dichos impulsos, sin embargo, podían ser contenidos por fuertes mecanismos inhibitorios y las sanciones íntimas de culpabilidad y remordimiento. Sólo así podían haberse contenido los impulsos sexuales hacia otros miembros de la familia, así como la agresividad de los varones jóvenes ha-

cia los de más edad. (El que esto parezca funcionar peor entre padres e hijas coincidiría con nuestras ideas acerca de la sociedad proto-humana y la naturaleza de la familia conyugal.) De esto no tengo ninguna evidencia directa, pero parece más fácil inducir la culpabilidad ante el sexo que ante cualquier otro impulso (aquí no considero el hambre), y la agresividad vendría en segundo lugar. Es un hecho fisiológico que el control cortical de la actividad sexual distingue a los grandes monos y al hombre del resto de los animales.

Así, partiendo de esta extensión, probablemente indebida, de la teoría de la selección natural, podríamos argüir que existió un síndrome de conductas genéticamente determinadas que hizo al ser humano pubescente, en particular, susceptible a la culpabilidad y a otros modos de condicionar los impulsos agresivos y sexuales. Aun cuando esto no resultaría en un instinto específico anti-incesto, es, sin embargo, conjunto de reacciones instintivas que pudieron facilitar el desarrollo de las inhibiciones con respecto a la sexualidad familiar y, por consiguiente, llevar a la supervivencia de las poblaciones que lo adoptaron. Creo que todo lo anterior sirve como réplica parcial al argumento de «por qué se necesita el tabú, si ya existe un instinto contra la práctica del incesto». En todo caso, a medida que sabemos más sobre los instintos, mejor comprendemos que los «instintos» son realmente potenciales respecto al comportamiento y que necesitan «desencadenadores» —estímulos del medio ambiente— para su plena realización. En una criatura tan maleable como es el hombre podrían actuar muchas circunstancias que previnieran la adecuada puesta en marcha de esos mecanismos inhibitorios y, por tanto, hicieran posible el incesto. Por consiguiente, el resto de la población puede muy bien sentir la necesidad de aplicar algún tipo de sanciones para evitar que ocurran actos por los cuales ya saben que sienten «culpabilidad» y que, por tanto, deben ser incorrectos.

5

Es menester que profundicemos más sobre la maleabilidad de los seres humanos, ya que creo que ello nos servirá para explicar el margen de variación de las reacciones ante el incesto que indicamos anteriormente. Si aceptamos, de una u otra de las teorías del origen, que el hombre «se quedó» con el tabú del incesto, incluso sin percatarse de por qué lo había originado, todavía tendremos que explicar por qué existe, al parecer, un amplio margen de variación en el interés puesto en perseguir a los infractores, en el horror que causa e incluso

en la laxitud que se permite existir acerca de muchos aspectos de su práctica.

Señalemos ante todo que no es conveniente englobar todos los incestos en un mismo apartado, como hacen muchos autores. Con ello se ignora el hecho crucial de que las tres posibilidades (padre-hija, hermano-hermana y madre-hijo) difieren en muchos aspectos; la diferencia más manifiesta está entre el incesto intergeneracional y el incesto fraterno. En los casos intergeneracionales tenemos la interacción de organismos ya maduros con otros que están madurando durante un largo período; en los fraternos, la de dos organismos en maduración. La siguiente diferencia en orden de importancia es la existente entre las situaciones madre-hijo y padre-hija. Esto nos retrotrae de nuevo a nuestros análisis de la familia conyugal y de los distintos lugares que ocupan el padre y la madre en relación con sus hijos. Dichas diferencias se reflejan en proporciones conocidas de ocurrencia. Por razones obvias resulta difícil precisar esas proporciones, pero, por lo que he leído sobre el asunto, parece que la de padre-hija es la más corriente, ya no lo es tanto la de hermano-hermana y es rara o inexistente la de madre-hijo. En este último caso parece razonable, porque cuando el varón alcance la madurez, probablemente no deseará tener nada que ver con una mujer relativamente de edad. Naturalmente, esto no será tan cierto en las sociedades avanzadas, en las que se llega antes a la pubertad y las mujeres se conservan mejor durante más tiempo, pero aquí, como en otras sociedades, el padre seguramente se impondrá para evitarlo. La relación hermano-hermana está particularmente expuesta a variaciones en la experiencia de formación de la sociedad. Sin embargo, la de padre e hija es la que está más expuesta a las posibilidades incestuosas. Aquí no estorba ni la edad relativa ni la autoridad, y esto se ve en el número de casos. Pero todas son relaciones maleables, y su contenido sexual se puede elevar o reducir mediante una serie de condiciones socioculturales. Como hemos visto, el comportamiento sexual se basa en un impulso tan apremiante que es particularmente susceptible de ser condicionado. Por ejemplo, sospecho que esas sociedades que arman grandes alborotos por el incesto —quemando en la hoguera a los transgresores y cosas por el estilo— también darán exagerada importancia a otros actos sexuales. Por otra parte, las sociedades que se muestran relativamente indiferentes ante el incesto, probablemente llevan una vida sexual muy poco mesurada. El precio que pagamos por la maleabilidad y la condicionabilidad de nuestros impulsos sexuales es lo que Freud denominó las «vicisitudes del *id*», el hecho

de que nuestra sexualidad es capaz de un alto grado de variación y de perversión.

Un aspecto que he estado subrayando en este capítulo es que el incesto se ha eludido mucho más que *impedido;* rara es la vez que se han necesitado terroríficas sanciones y horrores supersticiosos para impedir que las personas cometan incesto; parecen evitarlo de todas formas; lo rechazan porque no lo quieren. Es necesario explicar las sanciones, pero, como hemos visto, no se relacionan con lo que la gente piensa sobre el incesto. Parece que se ha propagado la creencia popular antropológica de que todas las sanciones contra el incesto son terribles, pero no es así. Algunas son extremadamente benignas, y en algunas sociedades todo se reduce a la acción de la conciencia y del castigo autoinfligido. En muchas sociedades existe simplemente indiferencia, esto es, el sentimiento de que sólo los pobres de espíritu desearían acostarse con sus hermanas; es «repugnante», y a tales personas quizá se les dé un poco de lado, pero nadie se acalorará por ello.

Ahora bien, si generalmente se elude el incesto, ¿cómo solucionamos el problema planteado (tanto para la teoría del «instinto» como para la de que la «familiaridad genera la indiferencia») de que si el incesto se elude, por qué se necesitan las sanciones? La contestación es que no siempre existen tales sanciones y que la evitación nunca es total. El hecho de que la mayoría de los hombres sean heterosexuales, no excluye la existencia de homosexuales. Lo mismo ocurre con el incesto; siempre habrá una minoría que desee practicarlo, aunque no ocurra así con la mayoría, y la minoría ha de ser mantenida a raya. Cada año se cometen muy pocos asesinatos, pero no por eso dejamos de tener rigurosas penas contra los asesinos. La verdad es que la mayoría de la gente no asesina a otras personas y nuestras instituciones se basan en que así sea. Asimismo, la mayoría de la gente no comete incestos y nuestras instituciones (especialmente las de las comunidades primitivas) lo dan por supuesto. Por consiguiente, es preciso establecer sanciones por leves que sean, a fin de mantener a los infractores a raya. El rigor de las mismas probablemente dependerá del rigor que prevalezca en la comunidad que las promulga y, como dijimos, de la naturaleza relajada o llena de ansiedad de su vida sexual. La peor pista falsa de este tortuoso debate ha sido probablemente centrar en las sanciones la explicación.

Yo diría que es más corriente evitar el incesto que impedirlo activamente, y todavía añadiría otra premisa: que las relaciones sexuales entre parientes primarios no son distintas de las que se dan entre personas que no son parientes. Por tanto, yo no aceptaría, como ya dije, el concepto de un instinto específico respecto de la vida sexual

intrafamiliar. Con ello quedan invalidadas las nociones tanto de evitación «natural» como de deseo incestuoso «natural». Lo único distinto entre los miembros de una familia es su estrecha convivencia, y los cambios que pueda haber en esta convivencia son los que determinarán si habrá o no indiferencia hacia el incesto o si causará horror.

Podemos quizá elegir dos tipos extremos. En el primero, el proceso de formación de la sociedad es «fácil»; a los hermanos se les permite una gran familiaridad entre ellos, y lo mismo ocurre entre padres e hijos; por este motivo, se embota la atracción sexual entre ellos —se reduce, por así decirlo, a un bajo nivel— y mientras existan abundantes objetos sexuales que no sean los miembros de la familia, la prole de esta última, al llegar a la pubertad, elegirá voluntariamente tener relaciones sexuales fuera del círculo familiar. Lo difícil de explicar es por qué ese embotamiento de la atracción sexual (que parece darse con mucha frecuencia). Anteriormente sugerí que lo producía la pura interacción física (como sabemos que sucede con el animal) o bien el hastío. La primera condición depende de argumentos fisiológicos que pueden ser erróneos, pero la segunda es el mismo alegato de que la «familiaridad engendra la indiferencia». Afirma que generalmente quien inicia la interacción sexual es el macho y que éste, cuando menos el primate macho (aunque no es el único), medra con *variedad* de estímulos. La repetición de idénticos estímulos sexuales conduce a la «saturación de estímulos» o, por así decirlo, al hastío. Después de cierto punto, el animal no se encela. Los criadores de ganado lo comprueban con el vacuno y con los animales de los parques zoológicos, y los hombres que insisten para que sus esposas cambien con frecuencia de peinado, probablemente reaccionan inconscientemente ante este mismo problema. Cualquiera que sea el correcto de todos estos puntos de vista, o de las combinaciones que con ellos se pueden hacer (no puedo entrar aquí en más detalles) al llegar los miembros de la familia a la pubertad surgirá una indiferencia espontánea entre los sexos opuestos. Probablemente la menor intimidad entre miembros de la familia se da entre padre e hija y, por tanto, el síndrome no operará sobre ellos con la misma eficacia que sobre los demás.

Al extremo opuesto tenemos un tipo en que la vida sexual de la familia no resulte fácil. Por lo que fuere, en la familia puede que haya una atmósfera de gran pudor y gazmoñería, por lo cual sus miembros serán como «extraños» entre sí. En tales circunstancias, al llegar a la puertad, se hallarán sexualmente en la misma posición que los extraños; no habrá intervenido proceso alguno de aversión natural. Pudiera ocurrir que, al llegar a la pubertad, les sea fácil

dirigirse a otros compañeros sexuales, aliviando así la tensión, pero es probable que en tal sociedad existan restricciones (por ejemplo, sobre la sexualidad premarital) que lo impidan. Si entonces estas personas conviven juntas, el problema será grave. Puede resolverse por sí mismo, en el sentido de que la propia intensidad del impulso acarreará su inhibición. Las personas tienen tanto miedo de los fuertes sentimientos sexuales hacia los miembros de su familia que se refugiarán en la fantasía, tejiendo mitos incestuosos fastasmagóricos o proyectarán sus sentimientos sobre brujas que cometieron incestos impunemente, o bien resolverán todo su problema (como cuando alguien se deja llevar y comete el supercrimen) matando sus sentimientos con horribles torturas, etc.

Se trata de dos casos extremos, y probablemente las sociedades constituyen un todo continuo que va de uno a otro, con muchos más factores que intervienen para intensificar o calmar los sentimientos sexuales entre miembros de la familia. Esto explicaría el margen de variación, a la vez que resolvería el problema de la, al parecer, inabordable oposición entre las teorías de Freud y de Westermarck, es decir, el «deseo natural» frente a la «aversión natural»; ya que si no consideramos a ninguna de ellas como universal, ambas pueden encajar indudablemente en esta descripción.

6

Hemos llegado a lo siguiente: el tabú del incesto, es decir, la noción de que el apareamiento incestuoso debe evitarse, forma parte de nuestra herencia cultural. Se originó ya porque suponía una ventaja selectiva impedir los desastrosos resultados de la procreación intrafamiliar, ya porque era el resultado inevitable de las limitaciones demográficas que corresponden a ese tipo de procreación. En ambos casos se incorporó a nuestras instituciones, y fue considerado como algo «dado» por todas las sociedades que se desarrollaron. Sin embargo, terminado el período de la selección natural primitiva y de las limitaciones demográficas, no siempre fueron tan buenas las razones en pro del tabú; en este caso se suavizó o se mantuvo, según varios factores. En conjunto se mantuvo quizá porque existen factores biológicos que contribuyeron a la rápida asimilación de los sentimientos de culpabilidad e inhibición en las tempranas experiencias sexuales, factores que quizá se desarrollaron a través de la selección natural al enfrentarse con el problema de perpetuar el tabú; o porque existen idénticos factores inhibitorios de base biológica que producen la aversión; o porque, incluso a falta de ellos, se generan otras reacciones inhibitorias. En cualesquiera de estos casos los resultados no serán perfectos. A veces se dan incestos, pero, por una u otra razón, generalmente no ocurre así; y, si mañana se derogasen todas las leyes contra ellos, no se producirían.

Después de haber conseguido leer todo este capítulo, el lector sin duda se desanimará al enterarse de que esto no es ni la mitad del tema; no he podido tocar más que la superficie de las complejidades implicadas. Pero que nadie diga ahora que no hay nada que explicar.

Capítulo 3

GRUPOS LOCALES Y GRUPOS DE FILIACION

1

En este capítulo me propongo volver sobre los temas abordados en el primer capítulo, respecto de las diversas formas de reclutamiento de los grupos de parentesco. Vimos que, teniendo en cuenta nuestros cuatro principios (ver pág. 29), existía un número limitado de posibilidades. Quiero analizar aquí cómo esas posibilidades pueden convertirse en probabilidades; en otras palabras, *por qué* algunas sociedades han optado por institucionalizar una u otra de esas formas de organización del parentesco; parto del supuesto de que ninguna sociedad lo realiza de manera arbitraria. La gente no se pone a pensar, como hicimos nosotros en el primer capítulo, y dice: «Veamos, hay tres formas posibles de decidir quiénes serán miembros de los grupos de parentesco, ¿cuál elegiremos?». Esta «elección», de hecho, se va desarrollando dentro de las situaciones reales en las que grupos de hombres intentan dominar, o cuando menos no sucumbir, al medio ambiente y a otros grupos. Para enfrentarse a dichas situaciones constituyen grupos de parentesco o desarrollan métodos para transferir la propiedad de generación en generación a través de los vínculos de parentesco. En un momento dado del desarrollo humano, la elección puede serle más o menos impuesta a un grupo; en otros

momentos puede tener una posición que le conceda un mayor margen para tomar decisiones. Por tanto, las sociedades sí legislan sobre el parentesco; pero, aún así, lo hacen como resultado de cambios de circunstancias y de nuevas exigencias.

El punto de vista desde el que voy a estudiar el problema, como ya he dicho, será el de la constitución del grupo. Como ya vimos, la formación de grupos es solamente uno de los objetivos del parentesco. Así, a una sociedad en que la propiedad se transfiera únicamente por vía de varón, en cierto modo se la podría llamar «patrilineal», incluso aunque no existan grupos de filiación patrilineal; el principio patrilineal estaría limitado a la regulación de la herencia. Pero los principios y problemas de los sistemas de parentesco quedarían más claros si consideramos la formación de grupos. Yo diría que, desde el punto de vista de la evolución, dicha formación precedió a los más abstractos principios de la ideología del parentesco. Esta distinción y su trascendencia se harán más evidentes a medida que analicemos el paso de sistemas de parentesco compuestos de simples grupos residenciales a otros sistemas más elaborados. Veamos, pues, unas situaciones simples de «tipo ideal» y observemos qué clase de agrupaciones familiares podrían producir.

Comencemos por nuestro grupo «básico» formado por la madre y sus hijos; como resultado de varios actos sexuales, la madre ha tenido cierto número de niños y niñas. De esta forma tenemos la unidad básica y el macho o los machos que la produjeron. Lo que a partir de ahora le suceda al grupo dependerá en gran parte de los factores externos; si éstos permiten que el grupo subsista sin la colaboración de un macho adulto específicamente vinculado a él, entonces el grupo podrá sobrevivir y la prole llegar a la madurez. Puede ocurrir, por ejemplo, que todos los machos adultos de la horda cuiden de todas las mujeres y niños en general. Incluso, si es necesaria la vinculación de un macho determinado, no es preciso que éste sea el padre. Si los lazos entre la madre y la criatura son efectivamente sólidos, no es necesario que se rompan; el padre retornará con su madre y las criaturas se quedarán con la suya. La conclusión lógica de este sistema, una vez recibido el impulso inicial, consistirá en una serie de grupos compuestos así:

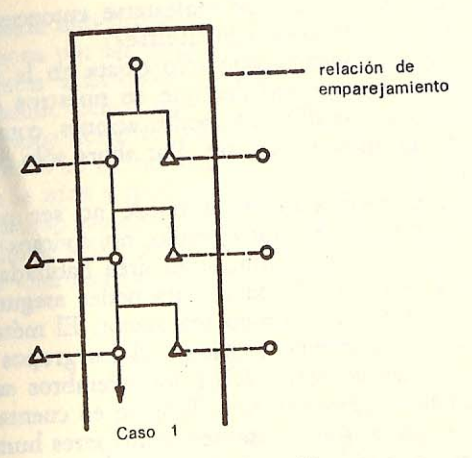


Diagrama 11

es decir, por las madres y su prole en sucesivas generaciones; aunque, alternativamente, podemos expresarlo también como los «hermanos» y las «hermanas» y los hijos de las hermanas. Claro que, a medida que con el tiempo un grupo de este tipo vaya proliferando, la relación biológica entre los miembros se volverá remota y pudiera ocurrir que el grupo se escindiese en unidades más pequeñas.

En este sistema la unidad de base es tanto el par de hermanos como la madre y la prole. El hermano y la hermana componen la unidad, con los hijos de la hermana y después los de sus hijas, los de sus nietas, los de sus tataranietas, etc., hasta el momento en que la unidad se escinda. Los hermanos quedan unidos a sus hermanas y sostienen relaciones sexuales libres con mujeres de otras unidades, sin que, en realidad, se hayan «desprendido» de su grupo natal. Por otra parte, las hermanas mantendrán relaciones sexuales libres con hombres de otras unidades, sin unirse a ellos. En este caso coinciden las unidades consanguínea y residencial.

No cabe duda de que es una solución factible y lógica; para algunos autores evolucionistas era la única realmente lógica. La sola exigencia biológica es que las mujeres queden embarazadas de vez en cuando. Los cuidados y la protección del varón son funciones de los hermanos de la madre; el padre, por tanto, no es necesario, excepto como procreador. Los lazos entre hermanos son básicos, como lo son también entre madre e hijo, de donde se derivan los anteriores. En cambio, no lo son entre los compañeros sexuales y, por eso, tienen

que hacerse obligatorios. ¿Por qué molestarse entonces en hacerlos obligatorios si esa solución podría instituirse?

No es ésa una contingencia que sólo exista en la aguda mente de los antropólogos. Hay sociedades que en nuestros días adoptan ese tipo de agrupación, con diversas modificaciones, como tendremos ocasión de ver en capítulos posteriores. Por ahora sólo deseo establecer la posibilidad.

Naturalmente, el medio ambiente puede no ser propicio para ese método de agrupación. Si, por ejemplo, no vivimos en una horda acogedora las cosas serán distintas. El área habitada pudiera no ser suficiente para una gran horda y, para poder asegurar la supervivencia, será menester que el grupo sea menor. El método descrito más arriba no podría realmente funcionar si los grupos se hallasen muy diseminados, pues no sería fácil a los miembros satisfacer sus necesidades sexuales y reproductoras. (Téngase en cuenta que la fertilidad y el apetito sexual son constantes en los seres humanos.) Para sobrevivir es preciso que las «hermanas» queden fecundadas, y los hermanos (y las hermanas, claro está), deben satisfacer sus impulsos sexuales; pueden, naturalmente, satisfacerlos entre sí y solucionar el problema, pero el Homo Sapiens nunca fue partidario de las soluciones fáciles, y, además, esta solución va en contra del principio 4.

Por tanto, cuando los jóvenes han llegado a la madurez, puede que se vean obligados a abandonar la familia y formar una nueva; si los grupos están aislados, la única forma viable de hacer esto es vincular al macho y a la hembra en unión sexual más o menos permanente. De aquí procede la familia nuclear, aunque no es esta la única forma en que puede formarse. En nuestra propia sociedad, por ejemplo, esta unidad ha surgido al desprenderse de otra agrupación más amplia, pero refleja el tipo de presiones que pueden producir el vínculo fundamental entre los compañeros sexuales y su prole.

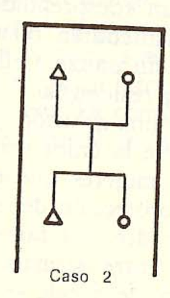


Diagrama 12

Otra solución más probable y duradera es la impuesta a la población de una zona por las exigencias de la caza, el pastoreo o la agricultura. Si estas actividades requieren una considerable fuerza de trabajo masculina, siendo menester que los hombres sean cuidadosamente adiestrados desde su nacimiento, entonces apenas si es viable lo que expusimos en primer lugar; lo más probable es que los padres se queden en la zona y procuren criar una prole masculina adecuada; para ello necesitan mujeres y tendrán que encontrar esposas. El grupo que resultaría sería, como el indicado más abajo, en el cual se exportan las «hermanas» a otros grupos y se traen de ellos a las esposas.

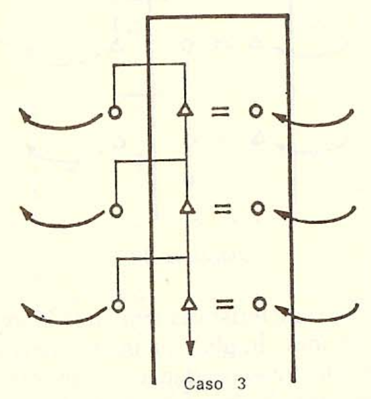


Diagrama 13

Esto difiere radicalmente de la primera solución, ya que aquí el vínculo «matrimonial» está firmemente establecido y es necesario para la continuidad del grupo. También difiere de la segunda, ya que los lazos entre el hombre y su prole están firmemente establecidos, al menos respecto a los hijos varones. Así, pues, el padre ya vive realmente en el hogar y, como puede suponerse, por razones puramente egoístas.

En otras circunstancias podríamos también conseguir que se quedara en el hogar aunque de una manera inestable, pero relativamente permanente. Por ejemplo, si se tratase de una situación que permitiese a las madres e hijas constituir una unidad viable, pero en la que les fuese necesaria la colaboración del varón, bien pudiera suceder que, en lugar de recurrir a los hermanos, les importasen los esposos. Una vez más, también aquí pueden surgir problemas de aislamiento

relativo. Así las mujeres podrían ocuparse de los trabajos agrícolas y los hombres de la caza, viviendo aquéllas juntas en una serie de campamentos diseminados. El único arreglo factible en este caso consistiría en exportar «hermanos» y traer «esposos» de otros grupos.

Caso 4

Diagrama 14

Este caso presenta características similares a las de la primera solución, pero, una vez más, implica la institucionalización del matrimonio y de que los cónyuges residan en el mismo lugar, lo cual no sucedía en el primer caso. Podría funcionar si los maridos rotaran a menudo, mientras que el caso 3 no lo conseguiría si se aplicase idéntica solución a las esposas, ya que, después de todo, el motivo para traer a las esposas es el de poder contar con ellas para engendrar y criar a la prole; pero esto exige tiempo y que la esposa permanezca hasta tanto el niño madure lo suficiente para no necesitar de ella; para entonces, claro está, habrá vuelto a quedar embarazada y no podrá marcharse. En nuestro último caso, sin embargo, el esposo puede ausentarse en todo momento sin causar ningún perjuicio grave, y en los ejemplos empíricos reales de este tipo de agrupación sucede así por lo general, aunque no inevitablemente.

El número de posibilidades para poder agruparse, dadas ciertas presiones ambientales del tipo de las citadas más arriba, no es elevado; lo limitan las posibilidades inherentes a la situación biológica de la crianza humana. Entre las viables no todas se han experimentado o, mejor dicho, si lo fueron, no todas han sobrevivido. Otra posibilidad, con algo más de flexibilidad que las anteriores, podría

deberse al hecho de que mientras los varones necesitan cooperar, quizá no importe mucho el que no hayan estado juntos desde la más tierna infancia. En un sistema económico como el que a menudo se da en la agricultura, donde la destreza es fácilmente transferible de un cultivo a otro, un varón adulto vale tanto como otro. Así podríamos hallarnos ante una situación en la que es indiferente que los varones sean «hijos y hermanos» o bien «yernos y cuñados», o una combinación de ambos. Esquemáticamente podemos presentarlo así:

Caso 5

Diagrama 15

En este caso, o bien las hijas se quedan y traen a sus maridos, o se quedan los hijos y traen a sus esposas; lo que importa es que haya suficientes varones y hembras en la unidad, pero no demasiados. La flexibilidad de este sistema facilita la movilidad y la mejor distribución de la población entre las unidades agrarias.

2

El lector que haya estado consultando el primer capítulo habrá observado que los casos 1 y 4 parecen muy «matrilineales»; que el caso 3 presenta todos los caracteres de nuestro ejemplo «patrilineal» y que los casos 2 y 5 implican los principios cognaticios. Pero debemos detenernos aquí y señalar que esto no se debe a que esas personas tengan normas y reglas institucionalizadas en lo concerniente al modo de establecer el parentesco; son matrilineales, patrilineales o

cognaticios *de facto,* no *de jure;* y en realidad pueden no coincidir completamente al aproximarse a uno u otro de dichos principios, excepto el caso 1. ¿Qué pasa, por ejemplo, en el caso 4 con los «hermanos», o en el 3 con las «hermanas»?, no figuran en el núcleo del grupo residencial; según cualquiera de nuestros dos principios unilineales permanecen «emparentados» con los miembros del núcleo, es decir, son miembros del mismo grupo consanguíneo; pero, ¿existe aquí tal grupo consanguíneo? En esta etapa es indudable que no, pero sí existen sus gérmenes. Bastaría en algunos de estos casos un pequeño impulso para que surgieran grupos de personas que afirman descender de un antecesor común, de acuerdo con uno de nuestros principios. De cualquier forma, esto sucede en el caso 1. Aquí el grupo es un linaje matrilineal por defecto, como si dijéramos; no tiene que decidir «establecer el parentesco únicamente por línea femenina», ya que no dispone de otra opción. Como no están presentes los «padres», no es posible establecer el parentesco a través de los varones. Pero, ¿qué sucede en el caso 4? Si los hermanos que viven fuera pudiesen seguir en cierto modo asociados a las hermanas que se quedan en casa, entonces tendríamos nuestro grupo consanguíneo matrilineal; pero lo que tenemos, por el momento, son grupos basados en algún principio de residencia común; al caso 4, por ejemplo, en el lenguaje antropológico se le denominaría de residencia *matrilocal,* ya que la pareja, al casarse, convive con la madre de la mujer; también se ha sugerido el término *uxorilocal,* que significa vivir en el grupo de la esposa, y quizá éste sea más acertado; a veces, incluso, se emplea el término mixto *matri-uxorilocal.* En el caso 3 se aplican los inversos, *patrilocal, virilocal* o *patri-virilocal;* todos tienen algo de complicados, pero son una reducción conveniente. Para el caso 1 no existe un concepto aceptado, pero quizá el mejor sea *natolocal,* el cual implica que los esposos, después del matrimonio, permanecen en los hogares donde nacieron —si de hecho se puede hablar de matrimonio en este caso—. Podemos completar la lista agregando *neolocal* para el caso 2, es decir, la pareja constituye un nuevo grupo residencial al casarse. El caso 5 no tiene una denominación aceptada que lo describa, pues se caracteriza por su falta de norma fija; quizá convenga *ambilocal,* lo que supondría, como efectivamente sucede, que existe una elección. Doy estos términos porque con suma frecuencia surgen en las obras especializadas y conviene conocerlos; todos se refieren al modo de residir una vez casados, esto es, quiénes se mudan a dónde.

Ahora bien, hay un punto que también se refiere al Capítulo I y que también debe ser tratado ahora. Como es lógico, nuestros grupos

crecerán y se multiplicarán y, pasada una generación, probablemente constarán de personas que no son hermanos, sino primos. El grupo matrilocal (caso 4) abarcará a personas de ambos sexos que son hijos y nietos de hermanas, primos emparentados matrilinealmente; si éstos se casasen entre sí, el grupo no necesitaría buscar sus esposos fuera. Otro tanto cabe decir de los demás casos. Sin embargo, como vimos, la norma de la exogamia —«casarse fuera del grupo»— tiende a darse en dichos grupos, no siempre, pero sí en la mayoría de los casos. Trataremos de esto de nuevo al analizar con mayor detalle el matrimonio; por ahora, lo daremos por sentado. Tiene importancia, porque significa que nuestros grupos tendrán que buscar esposos en cualquier lugar que no sea entre sus miembros, esto es, los grupos matrilocales buscarán esposos y los patrilocales esposas. Quizá el caso 1 sea en este aspecto más bien especial, ya que los «esposos» son más o menos innecesarios.

3

En este lugar, puede servirnos de ayuda observar algunos ejemplos de sociedades contemporáneas que muestren cómo funcionan esos factores, sobre todo si pudiésemos hallar ejemplos de cambios de un simple grupo residencial a unas estructuras más complejas constituidas por grupos de filiación. Afortunadamente, contamos con ejemplos de este último tipo.

Soy un poco reacio a introducir ejemplos en este libro. Quizá sea esto poco habitual, ya que los antropólogos, comparados con todos los que se dedican a las ciencias sociales, son los que más sufren de «entritis», enfermedad que se caracteriza por iniciar casi todas sus aserciones con las palabras «entre los tal y tal». Este detalle etnográfico, según mi peculiar opinión, tiende más bien a oscurecer los asuntos que a aclararlos. Con esto no quiero decir que los detalles carezcan de importancia, sino que debemos tener claros los problemas y las cuestiones a tratar antes de entrar en matices. Ninguna tribu es tan amable como para crear un sistema que corresponda exactamente a un tipo ideal, así como tampoco hay un sistema económico que corresponda exactamente al modelo de la «competencia perfecta». Pero sin los modelos y los tipos nos sería imposible dar sentido a los sistemas económicos o a los de parentesco.

Como punto de partida podríamos tomar a los indios shoshone, que vivieron sobre todo en Utah y Nevada, pero que se esparcieron por la parte occidental de Colorado, el este de Oregón y el norte de

California. Se dividían en varios grupos de definición muy amplia, los ute, los paiute y los shoshone, los cuales, a su vez, se subdividían en bandas más pequeñas, organizadas con poco rigor. El territorio de los shoshone era una alta planicie desértica, un medio ambiente realmente inhóspito y duro. Era imposible crear grandes centros de población, ya que la zona no hubiera podido sostenerlos. Había alguna caza menor desperdigada y crecían algunos tubérculos, y hacía falta una extensa superficie para cubrir las necesidades de pocas personas. Se daba, por tanto, una situación semejante a la descrita en el caso 2, y la unidad más adecuada para explotar este tipo de terreno era la familia nuclear. Apenas llegados los jóvenes de la familia a la madurez procuraban encontrar sus consortes en otras familias y se establecían en otros lugares para poder conseguir alimentos; sin embargo, no perdían contacto con sus familias de origen. En ciertos períodos era necesaria la colaboración de varias familias para la caza colectiva de pequeños animales, especialmente conejos, y también para la celebración de ceremonias religiosas. En estas ocasiones las familias que vivían próximas entre sí y que estaban de alguna manera emparentadas se reunían y acampaban juntas; lo probable es que los matrimonios se concertasen aprovechando tales ocasiones.

La familia individual, pues, era prácticamente autosuficiente; recogía sus propios alimentos y fabricaba sus propias armas. Pero estas familias se hallaban esparcidas por un territorio tan amplio que la única forma viable de concertar matrimonios era unir a los jóvenes de las familias vecinas. Estas familias eran las que cooperaban cuando hacía falta —por ejemplo, cuando las bandas shoshone eran atacadas por otros indios—, de modo que la unidad de la sociedad superior a la familia nuclear la constituía un grupo de familias emparentadas entre sí. La forma ideal de matrimonio era el «intercambio de hermanas»; así, los hijos y las hijas de una familia se casaban con las hijas y los hijos de otra. De este modo se relacionaban las dos familias y las de los hijos de un modo conveniente. Las dificultades que pesaban sobre la población, como es lógico, no siempre permitían tener un número adecuado de criaturas de cada sexo para asegurar el cambio, de manera que se practicaban ambas formas de matrimonio plural. El hijo de una familia unas veces se casaba con dos o más hijas de una familia adyacente (poliginia) y, si una familia sólo tenía una hija, podía darla en matrimonio a dos o más hijos de otra (poliandria). Generalmente, estos arreglos eran temporales, ya que la familia nuclear era la unidad ideal para la supervivencia.

Aunque este sistema es bastante sencillo, vemos en él los gérmenes de dispositivos mucho más complejos. Ya vimos que para que

se crearan vínculos se favoreció el cambio sistemático de mujeres entre las familias y que, como recurso, se practicaron matrimonios plurales de ambos tipos. También, siempre que fuera posible, los hermanos procuraban permanecer en el mismo territorio, incluso cuando se separaban, de manera que el grupo más grande que se reunía para cazar, ir a la guerra o celebrar ceremonias, seguramente tenía un matiz patrilocal. La intensidad del matiz dependía de las exigencias del territorio y de la dispersión de las familias, etc.

Para nuestro propósito es más interesante —aun cuando deba tenerse en cuenta la tendencia patrilocal para referencias futuras— el destino de algunos shoshone que se fueron hacia los límites meridionales de su territorio. Encontraron allí una zona que, aún algo desértica, se prestaba mejor a algún tipo de agricultura en pequeña escala; disponían de agua fluvial para realizar pequeños riegos y de piedras traídas de las montañas para construir las casas. Probablemente esta zona estaba ya ocupada por agricultores, de quienes sin duda aprendieron los shoshone; pero el producto de la agricultura —cultivo de maíz principalmente— era limitado y los hombres tenían que suplementarlo con la caza. Se estableció una división sexual del trabajo, encargándose las mujeres del cultivo y los hombres de la caza. Como ya vimos, el modelo ideal era el grupo residencial matrilocal; un pequeño grupo, compuesto quizá de una vieja abuela, de sus hijas y las hijas de éstas, vivía en una casa o grupo de casas que se comunicaban entre sí y se ocupaban de las tierras sembradas. A dichas casas acudían los esposos, quienes pasaban la mayoría del tiempo de cacería, en guerras o en actividades religiosas con otros varones de la banda. Esta última forma sería un grupo de familias emparentadas que poseía un territorio común.

Ignoramos cuál era el tipo exacto de organización social predominante, pero debió de ser algo así: casas relativamente aisladas, donde vivían mujeres, con los hombres —en situación algo periférica en relación a dichas unidades residenciales— ligados quizá ampliamente a ellas. Las condiciones ecológicas y militares eran de tal índole que hacían imposible los grandes centros de población o, de ser marginalmente posibles, no eran necesarios. Ahora bien, por alguna razón, estos shoshone reformados se dirigieron más hacia el sur; quizá empujados por bandas merodeadoras de apaches venidas del norte. En todo caso, formaron mayores aglomeraciones y construyeron, o quizá tomaron de los habitantes anteriores, grandes aldeas compactas o grupos de aldeas relacionadas entre sí. Al principio construyeron en valles, pero finalmente lo hicieron en las cimas de las grandes *mesas,* elevados promontorios rocosos con la cima plana que

existen en el desierto de Arizona, no lejos del Gran Cañón. Se convirtieron entonces en los indios hopi, una de las tribus mejor conocidas de la literatura antropológica.

Al desplazarse hacia esos poblados mayores conservaron como unidad básica de su organización social (y que todavía subsiste) el hogar matrilocal. Pero el hecho de que los hogares que anteriormente se hallaban diseminados se reunieran tuvo una consecuencia importante; los varones nacidos en el hogar —miembros natales— antes lo abandonaban al casarse, quizá marchándose a muchas millas de él y siendo totalmente absorbidos por otra unidad; puede que regresaran de vez en cuando —al divorciarse o separarse, por ejemplo—, pero no les era posible mantener un contacto regular con su hogar natal. Una vez en los poblados, sin embargo, ese contacto se hizo fácil y natural; la índole poco firme de los compromisos maritales puede que hiciera a los varones volver frecuentemente a sus domicilios natales. De hecho, bien puede haberse dado una situación próxima a la del caso 1, en que los varones jamás abandonaban sus hogares natales, excepto para breves expediciones para la procreación; pero las cosas no llegaron nunca a tanto, dándose una elevada rotación de maridos. En los poblados se siguió manteniendo el mismo régimen de tenencia de la tierra; a las casas se atribuían unos terrenos que eran propiedad de las mujeres. Los hombres de cada hogar ayudaban a trabajar esas tierras, ya que para entonces la agricultura había adquirido importancia, pero los productos pertenecían a las mujeres, que los repartían entre los miembros del hogar.

De esa situación surgió una organización de auténticos grupos de filiación. Mientras los miembros del hogar siguieron juntos existieron, naturalmente, matrilinajes *de facto,* pero esto no quedó así. Las ceremonias religiosas de los hopi se centran en torno a ciertos fetiches y símbolos religiosos, que en los primitivos tiempos del desarrollo de ese grupo se conservaban en las únicas estructuras: las casas, de manera que cada una tenía un fetiche, de cuyo cuidado y protección estaban encargadas las mujeres, pero los hombres (recuérdese el principio 3) se encargaban de dirigir las ceremonias religiosas. De esa manera hubo una fuerte base religiosa en el crecimiento de los grupos de filiación: la propiedad ritual de la casa. Es muy posible que cada una de las casas fuese designada por un fenómeno natural: conejo, sol, maíz, antílope, serpiente, etc. Estas casas con apelativo constituyeron la base para el surgimiento de los *clanes.*

Como vimos, cada casa tenía dos grupos de varones: los esposos, de posición relativamente periférica, y los natales —los «hermanos»— ligados a ella permanentemente, incluso aunque no residiesen allí

todo el tiempo. Este grupo residente de mujeres y de varones natales constituye un grupo matrilineal, un linaje. Pero los hogares crecen y se hacen demasiado grandes; algunas hijas los abandonan y forman nuevos hogares. Sin embargo, al hacerlo, conservan el apelativo de la casa de donde proceden, son «conejos» o «serpientes», etc. Por tanto, se constituye un grupo de casas que se designan por el mismo apelativo y, lo que es más importante, adheridas al mismo fetiche y a sus ritos. Quizá con el tiempo se olvide la casa de procedencia y las gentes no sepan cómo se emparentan entre sí, pero, aún así, sabrán que son conejos o serpientes, y, por tanto, que están emparentados por línea materna con todos los demás que llevan el mismo apelativo. Puede darse el caso de que desaparezca por completo un hogar; ¿qué sucede entonces con sus tierras? La respuesta es clara: pasan a los hogares emparentados, a otros conejos o serpientes.

Los grupos que hemos descrito, que afirman descender de un antepasado común, incluso aunque no puedan demostrarlo con exactitud, se denominan *clanes.* Se distinguen de los linajes, según el uso que se da generalmente a esta palabra, en que sus miembros no pueden establecer con exactitud los vínculos que los unen entre sí; pero de hecho se les puede considerar como linajes de vida larga. A veces la leyenda dice que todos son descendientes, de un modo milagroso, del animal cuyo nombre llevan: que su antepasado más lejano es la serpiente o el conejo. A dichos antepasados se les denomina generalmente el «totem» del clan. Los hopi no tienen esta creencia, pero el empleo de esta palabra es lo suficientemente libre como para permitir que a sus epónimos se les llame totems.

Por consiguiente, los clanes son grupos de filiación cuyos miembros afirman descender —por algún principio— de un antepasado común. Hemos visto aquí cómo, en una sociedad, el sistema de clan se originó como una ampliación del sistema matrilocal. Debo insistir en que ésta es sólo una de las formas en que pueden originarse los clanes matrilocales y los linajes; existen otras y quizá podamos estudiarlas. Lo importante es saber si es posible obtener información sobre cómo se originó el sistema, ya que gran parte de su organización actual descansa sobre este factor histórico. Decir sencillamente que dos sociedades tienen grupos de filiación matrilineales, en realidad no nos dice mucho, ya que, como veremos, existen muchos tipos distintos de tales agrupaciones que han crecido de modo diferente.

Por ahora, baste con imaginar un tipo ideal de grupo de filiación matrilineal. Tendrá su antepasado inicial (real o mítico), y todos los

miembros descenderán de él por línea materna; dichos miembros pueden vivir juntos o diseminados, y desde el punto de vista del individuo, sus parientes matrilineales más próximos serán sus hermanos, su madre y los hermanos de esta última; su pariente varón de más edad será el hermano de su madre (probablemente el mayor). Entre los hopi, el sacerdocio corresponde a los matriclanes y, en especial, a los linajes dentro del clan; si muere un sacerdote, le sucederá el hijo de una de sus hermanas.

Lo más corriente quizá sea que los matriclanes surgen de una organización para la propiedad o la defensa. Así, los apaches merodeadores a que nos referimos antes, que empujaron a los shoshone hacia el sur, ofrecen un aspecto muy interesante. Vinieron desde el norte en oleadas sucesivas y se establecieron cerca de los hopi y de otros habitantes indígenas del suroeste de los EE. UU. En el este algunos de ellos —por ejemplo, los mescaleros y los chiricahuas, famosos por la televisión— desarrollaron un sistema de agrupaciones matrilocales. Siempre fueron principalmente cazadores y guerreros y su organización jamás rebasó esta sencilla base residencial. En el oeste, sin embargo, los apaches occidentales y los todavía más famosos navajos establecieron una limitada economía agraria y crearon los matriclanes, a partir de su sistema matrilocal. Probablemente fueron influenciados por los hopi, pero su proceso de desarrollo era semejante. Aquí, sin embargo, no se debió a una mayor aglomeración; en lo que se refiere a los apaches occidentales las cosas debieron suceder así: las tierras cultivadas recibieron apelativos, y el grupo que las trabajaba, formado por unidades emparentadas matrilocalmente, comenzó a ser conocido por esos apelativos. Al crecer la población, se escindieron las unidades locales y se marcharon a otra parte, conservando, sin embargo, los apelativos y hasta puede que los derechos sobre las tierras. Llegaron asimismo a cooperar con sus parientes del «clan» prestándose ayuda mutua. De este modo, al igual que entre los hopi, aquí también surgió un sistema de clanes. A veces sucedía que a un grupo que había roto con los demás se le conociese por otro nombre, pero, en cierto modo, seguía formando parte del de origen. Lo mismo ocurría entre los hopi. Debió haber dos o tres clanes que se consideraban emparentados entre sí. Por lo general, a estos grupos de clanes de parientes se les denomina *fratrias*.

Quizá no fueron esos grandes asentamientos de población los que contribuyeron al desarrollo de los clanes en el oeste, sino el propio crecimiento demográfico y la aparición de los caballos (traídos por los españoles). Asimismo debieron ser factores importantes en ese desarrollo la agricultura, la residencia matrilocal, la densidad de población y la mayor facilidad para viajar.

Lo más importante en esos clanes fue que constituían grupos exogámicos; estaba totalmente prohibido casarse con un miembro del propio clan, es decir, con quien descendiese por vía materna de un antepasado común. Antes acordamos aceptar esto de momento, pero ahora resulta fácil ver sus efectos. Desde el punto de vista del individuo, todos los miembros de la unidad en que nació (excepto los esposos que se han añadido a ella) se relacionan con él matrilinealmente; por tanto, no puede casarse con ellos y tendrá que buscar su consorte fuera de la unidad.

4

Me he ocupado aquí de algunos ejemplos matrilineales, porque seguramente son los menos conocidos para el lector, pero una vez más advierto que en su conjunto no son ejemplos típicos de todos los sistemas matrilineales. Teniéndolo en cuenta, volvamos a la primitiva situación de los shoshone y veamos qué clase de impulso puede encaminarles en la otra dirección. Vimos que los hermanos preferían quedarse en el mismo territorio, pero que el medio ambiente no les permitía constituir bandas, excepto en muy contadas ocasiones cada año. Pero supongamos ahora que no fuese así, que el medio ambiente permitía sostener bandas de treinta a cien individuos. Steward ha establecido con bastante exactitud las bases ecológicas de la «banda patrilocal» y lo mejor que puedo hacer es resumirlas aquí:

1. Densidad de población de un habitante por milla cuadrada, o incluso menos, con una tecnología de caza y recolección en áreas en que escasea el alimento.
2. El alimento principal es la caza diseminada y que no emigra, por lo que a los hombres les resulta ventajoso quedarse y explotar el terreno en el que nacieron y que conocían a la perfección.
3. Transporte limitado al ser humano.
4. Extensión del tabú del incesto de la familia biológica a la familia extendida. Esto se refiere, por supuesto, a la ampliación de las restricciones exogámicas. Es discutible que se pueda hablar de si se «extiende» o no el tabú del incesto; pero lo que realmente interesa es que los miembros de la banda tienen que hallar cónyuges fuera de ella.

La tendencia general en este caso es que los hombres permanezcan juntos, a fin de aprovechar la caza del territorio. En circunstancias como las que describe Steward, y que se dan en muchos lugares del mundo, el grupo más adecuado para sobrevivir, y posiblemente el único, es la banda patrilocal. En cierto modo, quizá sea éste el grupo humano más primitivo (nuestro caso 3), y probablemente fue la unidad social de nuestros antepasados paleolíticos que vivían de la caza y de la recolección. Por tanto, este grupo no surge solamente en las condiciones esbozadas por Steward, pues aunque es cierto que estas condiciones no podían producir otra cosa, también puede subsistir en condiciones muy distintas. Sin embargo, en condiciones que permiten una mayor densidad de población, se observa que, al aparecer la vida sedentaria y la agricultura, e incluso antes, los clanes y linajes patrilineales surgirán fácilmente de la organización patrilocal.

Recordemos lo dicho antes sobre cómo se produce *de facto* la filiación en dichos grupos. En la situación patrilocal no existe una «norma» de filiación patrilineal que determine cómo se puede ser miembro de la banda; lo que hay es una serie de circunstancias que producen bandas de varones, los cuales, a causa de las restricciones exogámicas, no pueden casarse con las mujeres del grupo, por lo que tienen que buscar sus consortes en otra parte; tienen que importar esposas y exportar hermanas e hijas, como vimos en el caso 3. El resultado es una aproximación a una situación patrilineal, excepto que las «hermanas» no están presentes. Es una situación paralela a la de la unidad matrilocal, en la que las mujeres se quedan y los «hermanos» se van y se pierden para el grupo. A nivel de las unidades de residencia simples, estas dos situaciones son exactamente opuestas; pero tan pronto como funciona un sistema completo y cristalizado patrilineal y matrilineal, ya no son simples opuestos, como veremos.

El proceso por el que una población de bandas nómadas patrilocales evoluciona hasta convertirse en una tribu compuesta de patriclanes, divididos en patrilinajes, debe ser muy parecido al caso matrilineal, y me siento aliviado al no tener que introducir ejemplos. De hecho, que yo sepa, una historia tal no existe en el caso patrilineal, pero quizá se deba a mi ignorancia. Está claro que cualquiera de las condiciones expuestas más arriba valdrá para que se dé esa evolución. Cuando aumenta la población y la técnica se hace más complicada, de modo que es posible la existencia de grupos mayores, entonces puede generalizarse el cultivo de la tierra; la banda se instalará en tierras que se presten a la agricultura y les dará un nombre, que puede ser el de un animal, o un antepasado o simplemente un topónimo. Al dividirse los grupos, los emigrantes abandonarán la zona, pero conservarán el nombre y posiblemente el contacto con la tierra natal, y, por supuesto, estarán obligados a *no* casarse con las mujeres del grupo familiar o de cualquier grupo que de él descienda. Puede que mantengan el contacto para ayudarse mutuamente en caso de defensa o para celebrar ritos (honrar a sus antepasados, por ejemplo), o por un posible derecho a las tierras de otros grupos del clan. Cualesquiera que sean las razones, en lugar de bandas que se dividen y que constituyen unidades autónomas no emparentadas, dichas unidades conservan su identidad con la banda originaria mediante la idea del antepasado común. Los miembros de todas las bandas con el mismo apelativo descienden de un tronco inicial a través de vínculos masculinos y constituyen, por tanto, los grupos de filiación patrilineal. En la medida en que se han asentado en grandes poblaciones o en núcleos de población importantes, los hombres del grupo pueden mantener el contacto con las «hermanas» que están fuera. Pero el lector ya se habrá percatado de que tendrán menos motivos para hacer esto que los que tenían las mujeres del grupo matrilocal para estar en contacto con sus hermanos.

5

Quisiera dejar por ahora a un lado la otra posibilidad expuesta en el caso 5. No cabe duda de que existen circunstancias que hacen que esta alternativa sea más probable que las expuestas, pero por ahora será mejor concentrar nuestras energías en preguntarnos qué implicaciones tendrá para las sociedades en cuestión el adoptar una u otra de las soluciones unilineales. De nuevo repetimos que existen otros caminos para llegar a la misma solución. En una sociedad dominada por los varones, donde el patrimonio y los cargos se transmiten de varón a varón, si se constituyen grupos probablemente serán de base patrilineal, aunque esto no sea inevitable. Asimismo, si por cualquier razón se adopta el principio matrilineal, surgirán grupos matrilineales. Pero, personalmente, me resulta difícil imaginar que en el caso matrilineal este principio se adopte por otros motivos que no sean el de la residencia.

Sin embargo, una vez establecido el principio de la filiación unilineal como norma de estricta observancia (cualquiera que sea su origen), vemos que surgen algunas complicaciones. Generalmente, éste es el punto de partida de los antropólogos. A menudo les induce a poner el carro delante del caballo e imputar la causalidad al *prin-*

cipio, mientras que para nosotros es una derivación. Así, por ejemplo, muchas veces se cree que en las sociedades patrilineales la norma de residencia patrilocal al casarse se deriva del principio de filiación; en realidad, lo inverso es probablemente lo cierto. Los antropólogos han derrochado una gran dosis de ingeniosidad al intentar demostrar cómo en las sociedades matrilineales diversas formas domésticas *son el resultado* del principio matrilineal, cuando, de hecho, precisamente constituían las bases que dieron vida a dicho principio. Por tanto, debemos tener muy en cuenta el problema de los orígenes, a fin de evitar deducciones erróneas. Los antropólogos podrían contestarnos que la mayoría de las veces no conocemos la historia de las tribus a las que nos referimos y, por tanto, no podemos preguntarnos acerca de sus orígenes. Quizá sea así, pero podemos al menos tener sumo cuidado para no convertir efectos en causas, y hallarnos siempre dispuestos a investigar si lo que parece un efecto del sistema de filiación no es, más bien, su causa.

Desde luego, es cierto que, una vez adoptado el principio y constituidos los grupos de filiación, entonces sea cual sea la causa de su adopción, el hecho de que ya existe una *norma* de filiación unilineal es de suma importancia y servirá de «generador» de la conducta y la acción, dando lugar a diversas complicaciones y consecuencias. Esto es totalmente cierto, y muchas veces la norma se enfrentará a cambios que jamás previó. Por tanto, el sistema de residencia matrilocal puede haber producido un sistema matrilineal de clanes muy sólidos, etcétera, pero un cambio de circunstancias puede haber originado una modificación en el sistema de residencia. De donde se desprende que dicha modificación tendrá que someterse al sistema de clan matrilineal, lo que muchas veces puede ser muy difícil.

En el próximo capítulo proseguiremos indagando sobre los problemas y complejidades de la organización de los grupos de filiación matrilineal y patrilineal.

Capítulo 4
GRUPOS DE FILIACION UNILINEAL

1

Hemos visto cómo los sistemas matrilocal y patrilocal son opuestos entre sí. En el sistema matrilocal las mujeres se quedan y los hombres se van; en el patrilocal se quedan los hombres y se marchan las mujeres. Apenas cristaliza un sistema unilineal, la situación ya no es la misma, y los grupos de filiación patrilineal y matrilineal no son simplemente opuestos. La razón de que así sea reside en parte en el principio 3 (dominio del varón) y, de acuerdo con la lógica de la organización matrilineal, veremos que este principio es necesario. La esencia del problema se halla en el hecho que ya hemos señalado: mientras que para llegar a una situación matrilineal los hombres del grupo consanguíneo tienen que asociarse con las mujeres del mismo, las hembras del grupo patrilineal no necesitan estar en asociación continua con los varones.

Veamos primero la situación matrilineal. Hemos llegado a un punto en donde los matrilinajes y las asociaciones más amplias, los clanes —conjunto de matrilinajes emparentados— ya han hecho su aparición. Puede ser que cada linaje sea el poseedor de la propiedad, mientras que el clan sea una organización para la ayuda mutua, defensa, ceremonias o venganzas; o bien que la totalidad del clan contro-

le la propiedad, mientras que una asamblea de jefes de linajes dirige los asuntos; puede incluso ocurrir que un linaje del clan haya logrado imponerse a los demás y de él proceda el jefe o líder de todo el clan; y puede darse incluso el caso de que un clan de la tribu domine a los demás y se le considere como una especie de clan «real», dentro del cual se elegirá el jefe. Todos estos ejemplos son elaboraciones del sistema de clanes harto conocidas en la literatura antropológica.

Veamos ahora qué ocurre a nivel del linaje, es decir, del grupo de parientes que descienden por línea femenina de una antepasada común a través de vínculos conocidos. Dado que esta unidad tiene ya existencia y que es exógama, que posee la propiedad o dirige las ceremonias, o se inclina hacia la ayuda y asistencia mutua entre sus miembros, ¿cuáles son sus posibles formas de organización y qué problemas debe vencer? Quizá podamos abordarlo deductivamente, utilizando el mismo método que usamos en el capítulo I. Según parece existen cuatro formas posibles de ordenar los miembros del linaje en cuanto a su residencia; las denominaremos «soluciones»:

A. Que estén juntos todos los miembros del linaje.
B. Que las hembras estén juntas y los varones dispersos.
C. Que los miembros varones estén juntos y las hembras dispersas.
D. Que todos los miembros estén dispersos.

Podemos suponer que es ventajoso el que los miembros estén en contacto entre sí, —de no ser así, tendrían dificultades en tomar decisiones y en controlar la propiedad común —de modo que la solución A sería claramente la mejor. Este es precisamente nuestro caso 1 (pág. 75), en el que grupo consanguíneo matrilineal y grupo residencial son una misma cosa.

Todos los aspectos señalados para este caso serían válidos en esta disposición; deja intacta la unidad matrilineal y reduce el papel de «esposo» a compañero sexual; los maridos, en efecto, simplemente fecundan a las mujeres en nombre de los hombres del matrilinaje; no viven con la mujer ni se benefician de sus servicios domésticos; los servicios reproductores de las mujeres todavía se hallan bajo el control de los hombres del matrilinaje, es decir, los «hermanos» y los «tíos». Naturalmente, estos hombres mantendrán relaciones sexuales con mujeres de otro grupo similar, pero permanecerán ligados al suyo propio; aquí carece de importancia la paternidad y realmente nadie se preocupa de cuántos «esposos» tiene una mujer. Sólo problemas de celos sexuales o nociones de propiedad pueden limitar y poner orden en las relaciones de apareamiento. Este dispositivo soluciona el problema esencial del matrilinaje: cómo conseguir que los

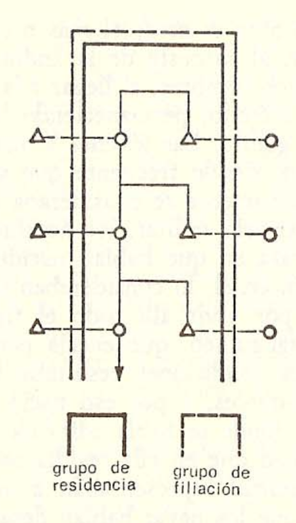


Diagrama 16

miembros permanezcan juntos y en contacto, aunque este contacto está siempre amenazado por los principios 1, 2 y 4. Como hemos visto, los hermanos no pueden fecundar a sus propias hermanas, por lo que hay que importar hombres que cumplan esta función. Esta importación es un desafío constante para los hermanos, pues los «maridos» quizá se entrometan demasiado. El principio 3 significa que los varones del linaje quieren tener autoridad sobre sus mujeres y sobre la propiedad; para conseguirlo, lo mejor que pueden hacer es vivir en su tierra (si es esa la propiedad) y que sus mujeres estén a su lado. Después de todo, ellas les facilitan herederos y sucesores, y siempre es conveniente tener a éstos cerca desde el principio. La solución natolocal aúna todos estos fines: es la forma clásica de resolver los problemas que plantean los cuatro principios, dentro del contexto de la filiación matrilineal.

Pero aquí debemos recordar nuestra propia advertencia y no colocar «el carro» de la filiación unilineal delante del «caballo» de la residencia. Veamos algunos ejemplos de este tipo de agrupación y observemos qué nos sugieren. Señalaremos de pasada que en este caso la familia nuclear no está en niguna parte, simplemente no existe; se puede muy bien decir que es una «excepción», pero no difiere de otras organizaciones en las que la familia nuclear es una unidad secundaria y derivada.

Los ejemplos son muy escasos; el más notorio es el sistema de los nayar de Malabar, al suroeste de la India. Los nayar eran una casta de guerreros cuyos hombres, al llegar a la edad militar, se dedicaban plenamente al ejército, permaneciendo la mayoría del tiempo en el cuartel o en la guerra. Las jóvenes a menudo se iban a servir a casa de un brahman, siendo frecuente que se convirtieran en sus concubinas, lo que ciertamente se consideraba como un gran privilegio. Al terminar el servicio militar, los hombres regresaban al «hogar», es decir, a la casa en que habían nacido; las muchachas que habían nacido también en él, lo consideraban como una base permanente y terminaban por vivir allí todo el tiempo. De este modo surgió un hogar consanguíneo, que encaja perfectamente con nuestro ejemplo. En tales condiciones resultaba muy difícil mantener relaciones maritales estables, y por eso nació el tipo de residencia natolocal. Al terreno donde se había edificado la casa se le conocía por *taravad,* y la unidad que en ella residía pasó a denominarse del mismo modo. Los *taravad* representaban a un linaje que formaba parte de un clan, ya que los nayar habían desarrollado naturalmente un sistema de agrupación matrilineal. El clan era principalmente una unidad religiosa, y todos los miembros rendían culto a una diosa del clan.

El mayor de los hermanos guerreros de un *taravad* —el primero que terminaba el servicio— pasaba a ser el jefe del grupo. Los *taravad* poseían tierras y ganado y los hermanos efectuaban las tareas bajo el mando del jefe. Mientras tanto, las mujeres de los *taravad* iban teniendo niños, quiénes después, una vez cumplido el servicio militar, ocuparían sus puestos de varones trabajadores de la unidad.

Fecundar a las mujeres no era un acto casual. Como hemos visto, las muchachas podían muy bien tener criaturas con los aristócratas brahmanes, pero, antes de llegar a la pubertad, las «casaban» con un hombre de un linaje con el que el suyo propio mantenía relaciones especiales. Después, este «matrimonio» era disuelto y la mujer podía tener hasta doce «amantes» o esposos temporales. Se ha descrito esto como un sistema de poliandría, pero por tratarse de uniones relativamente poco permanentes y no residenciales, nos parece que designarlo como una forma de «matrimonio plural» es ir demasiado lejos. Quizá tantos amantes parezcan demasiados, pero, como muchos de ellos se hallaban fuera cumpliendo sus deberes militares, el mayor número era como una reserva que aseguraba el funcionamiento de esta solución. Estos hombres tenían derecho a visitar a sus «esposas» y, si uno de ellos al intentar visitarla veía delante de la casa una lanza o un escudo de otro, se marchaba y lo intentaba la noche siguiente.

He aquí el caso clásico en que un sistema de residencia y propiedad coincide con las instituciones matrilineales. El linaje, por ejemplo, puede escindirse y seguir creciendo; a veces el *taravad* crecía demasiado y algunos miembros lo abandonaban y fundaban uno nuevo, conservando, sin embargo, las relaciones y reuniéndose para el culto. Existían también ciertas responsabilidades de carácter colectivo por la conducta de sus miembros. Por ahora ignoramos si los nayar desarrollaron de hecho sus instituciones matrilineales partiendo de la base residencial (que a su vez era resultado de su papel militar especializado), pero para crear un sistema de grupos de filiación no les quedaba más opción que hacerlo matrilineal.

El ejemplo más inmediato, aparte de los nayar, de este modo de agrupamiento lo hallamos entre los menangkabau, de Malaya, quienes también se rigen por el sistema matrilineal. Se aproximan asimismo a este método los conocidos ashanti, de Ghana, pero su caso es complicado y parece consistir en una amalgama de varias soluciones. Los ashanti se han hecho célebres en antropología por lo que se ha denominado la solución del «esposo visitador». Virtualmente es igual al método de los nayar. Se dice que cualquier noche, en un poblado ashanti, se ven niños que corren entre las casas llevando platos y escudillas con alimentos; los llevan de casa de la madre a la del padre, el cual estará en otra casa con su madre, sus hermanas y los hijos de éstas. Observamos en seguida ciertas diferencias respecto a los nayar; en este caso los niños tienen un padre conocido y la madre, cuando menos, tiene que cocinar para él. Los ashanti viven en poblados y, por consiguiente, las casas se hallan muy cerca y esta solución es factible. Salta a la vista que el vínculo entre los consortes es más sólido que en Malabar; ha habido una mayor «intrusión» por parte del marido: puede ser más exigente. Incluso, en muchos casos, los ashanti pueden llevar a sus esposas a vivir con ellos. Pero la dificultad está en que sus hijos no son suyos, pertenecen al linaje de su esposa, de forma que en algún momento deben regresar a la casa de dicho linaje, donde viven los hermanos de la madre. Esto aminora la importancia de la familia nuclear de los ashanti, la mayoría de las veces de corta duración, terminando con que la mujer se vuelve a casa de su madre.

Tanto los ashanti como los nayar (al igual que los menangkabau) son pueblos relativamente complejos y avanzados, y puede ser que este tipo de solución corresponda más bien a este nivel que no a la etapa de caza, recolección y agricultura en pequeña escala. En estas etapas, la solución matrilocal es más corriente, con grupos de filiación de estructura más relajada. La «propiedad» de las mujeres no es de

gran valor y, por tanto, los hombres tenderán a molestarse menos por controlarla. Si escasea y aumenta su valor (o también si abunda y aumenta su valor), entonces alguna forma de control será necesaria, y podría surgir una solución semejante a la de los nayar; los hermanos estarán menos dispuestos a abandonar el hogar y arbitrarán el modo de permanecer en las tierras del linaje. Para que así suceda será menester que los asentamientos sean mayores o que el transporte resulte más fácil. Pero cabe imaginar situaciones en las que se desarrollen hogares consanguíneos sin pasar por el período matrilocal. En una isla celta que conozco desde hace años, la costumbre era que los hombres y las mujeres celebrasen el matrimonio según el rito católico, pero luego no vivían bajo el mismo techo; el hombre permanecía en su hogar natal y la mujer en el suyo. Muchas deben haber sido las razones que lo impusieron, y una de ellas fue seguramente la lealtad fraterna —es decir, el sentimiento de que el vínculo fraterno es más fuerte que el que media entre consortes—, así como el no querer perturbar el orden hogareño cuando las personas se casan tardíamente. Como se trataba de una comunidad con muchos habitantes resultaba factible la situación del «marido visitador»; no habían surgido instituciones matrilineales, pero ya estaban sus raíces. Este ejemplo demuestra que si conseguimos hallar el hogar consanguíneo sin matiz matrilineal, entonces sería demasiado cómodo sugerir que dicho hogar debe ser el resultado de la tendencia matrilineal.

2

La segunda solución de nuestra lista —mantener a las mujeres reunidas y a los hombres dispersos— corresponde, naturalmente, a nuestra solución matrilocal, de la que creemos que proceden la mayoría de los sistemas matrilineales. Represente o no a una forma conveniente de organización residencial, una vez que opere un sistema plenamente desarrollado de grupos de filiación matrilineal, esta forma dependerá de las funciones de los grupos. Puede funcionar bien si, como sucede por ejemplo entre los navajos, los clanes no tienen muchas funciones que rebasen la exogamia y los hombres disponen de caballos que les permitan viajar para visitar a sus sobrinos maternos. Por otro lado, el desarrollo de grandes poblados (como en el caso de los hopi) significará que se mantienen fácilmente los contactos entre los miembros del linaje. El sistema de los hopi comparte aspectos comunes tanto con el sistema matrilocal simple como con la solución nayar (natolocal); los hombres residen parte del tiempo en sus

Hopi

hogares nativos y parte en las casas en las que se casaron. Pero, si los domicilios de las mujeres se hallan dispersos, la solución matrilocal es, en el mejor de los casos, una respuesta parcial al problema. Funciona mejor en aquellos sistemas donde la organización matrilineal es «débil», es decir, tiene pocas funciones, la propiedad es de las mujeres, y los hombres se dedican a la caza, a la guerra o a ambas cosas. Los problemas del principio 3 no se presentan aquí muy difíciles, porque no hay mucho que controlar; los parientes mayores de un hombre serán sus tíos maternos y pudiera ocurrir que desease asociarse con ellos para algunos propósitos, pero, por lo demás, el sistema puede seguir adelante. Sin embargo, si la propiedad que detentan las mujeres llega a ser importante y los hombres del linaje desean controlarla, entonces el problema que plantea la dispersión podría volverse agudo; no sólo sería un problema la propiedad, sino también la política. Como ya hemos visto, es muy corriente que los clanes o linajes se conviertan en unidades políticas. Pueden incluso ser *las* únicas unidades políticas, y en ese caso la sociedad se convertiría en poco más que una federación de clanes o matrilinajes. El grupo de varones «políticos» estará constituido por los del matrilinaje. Pero estos hombres no estarán juntos, sino dispersos por todo el país, en los hogares de sus diversas esposas. La naturaleza dispersa de los asentamientos dificulta la aplicación de la solución nayar, por lo que no tendrán más remedio que recurrir a diversas soluciones de compromiso.

Aquí los problemas del matrilinaje son muy grandes. El vínculo esencial es el existente entre hermanos y hermanas, ya que los hijos de las hermanas serán los herederos y sucesores de los varones. Sin embargo, este vínculo fraterno en la situación matrilocal pierde algo de fuerza ante el vínculo marital. Los maridos van a vivir a la casa y disfrutan de los servicios sexual y doméstico de sus esposas, incluso aunque no lleguen a ejercer autoridad sobre sus hijos.

En Africa central muchas sociedades matrilineales presentan este dilema. Básicamente proceden de una situación matrilocal, pero se formaron y crecieron en distintas circunstancias ecológicas, lo cual influyó en la forma de su desarrollo y en si esta forma les sirve o no. Así, algunas se hallan en zonas de tierra abundante, por lo que la herencia de la tierra no constituye un problema; otras se encuentran en lugares donde aquélla escasea y en los que, por tanto, las parcelas tienen mucho valor y la herencia es de una importancia capital. En algunas existen grandes posibilidades de amasar riqueza personal, y la transmisión de ésta es evidentemente un motivo de preocupación. Este último punto es de suma trascendencia; en un sistema matrili-

neal-matrilocal en el que existe poca riqueza, aparte de las tierras que detentan los grupos de mujeres, el problema de la herencia no es agudo; el varón no necesita mantener un contacto muy estrecho con el hermano de su madre; pero, si es el heredero de este último, entonces variará su relación con él. En tal caso, la potestad del hermano de la madre sobre sus sobrinos maternos será probablemente muy fuerte. Si esto se combina con una situación política en la que un hombre deba suceder en el cargo al hermano de su madre, ese poder se duplicará. Los derechos y deberes que el tío materno tiene respecto a los hijos de su hermana, así como la potestad que sobre ellos ejerce, se denomina *avunculado*. En la solución nayar no hay problema de esta clase, pero sí en la matrilocal, ya que el tío materno estará en otra parte. Puede suceder, y así ocurre, que su autoridad se vea mermada y desafiada por el padre del sobrino, ya que se halla en contacto permanente con él.

Las tribus de Africa central han abordado todo esto de diversas maneras. Tomemos los yao de Malavi; son agricultores y ganaderos que viven en poblados relativamente estables. Se dividen en clanes matrilineales, pero éstos, al parecer, tienen pocas funciones. Cada clan se subdivide en matrilinajes exógamos denominados «pechos» (*mawele*). El grupo efectivo lo compone un pequeño matrilinaje formado por los descendientes de una bisabuela común. Generalmente se compone de un grupo de hermanas y su prole, bajo la autoridad del hermano mayor, constituyendo un pequeño poblado. Pero, ¿qué hace aquí el hermano? Esta es la respuesta parcial de los yao al problema: uno de los hermanos, el de más edad, está exento de la regla de la residencia matrilocal; se convierte en jefe del poblado, investido del derecho de mando sobre sus hermanas y los hijos de éstas; a su muerte, le sucede el hijo mayor de su hermana de más edad. Este hermano privilegiado paga por su esposa y la trae al poblado a vivir con él. Sus hermanos y sobrinos más jóvenes deben marcharse a vivir matrilocalmente a los poblados de sus esposas, que estarán igualmente bajo la autoridad del varón de más edad del linaje de éstas. Sin embargo, el matrimonio es frágil; con frecuencia los hombres se van a visitar sus poblados nativos y los matrimonios se rompen fácilmente. Los hombres seguramente intentan que sus esposas vayan a vivir con ellos al poblado de su propio linaje, pero rara vez lo consiguen, ya que, naturalmente, el linaje de la esposa no quiere perderla. Un varón heredará ganado y dinero de sus tíos maternos y, si es el hijo de la hermana mayor, algún día será el jefe del poblado del linaje, pagará por su mujer y la traerá al poblado.

Pero no es una solución perfecta; uno de los hermanos está exento de la regla matrilocal, de forma que haya alguien que ejerza el control sobre las mujeres y niños del linaje, mientras que el resto de los hombres fluctuará entre sus hogares marital y nativo. Aquí, los vínculos fraterno y conyugal están en pugna, predominando quizá el primero. Pero aunque el «hermano director» ejerza un control permanente sobre su esposa, no lo tiene respecto del destino de sus hijos; los derechos sobre éstos recaen en el linaje materno. Otras tribus de esta zona también utilizan esta solución, que es un término medio entre la nayar y la matrilocal, dentro de una situación que exige cierto control de los hombres sobre las tierras y el ganado del linaje. Otros pueblos matrilineales de Africa central nos ofrecen distintas versiones de esta solución, variando según sea la ecología, la naturaleza de la riqueza a heredar, el poder político de los matrilinajes, etc. Por ejemplo, donde escasee la tierra, los sobrinos maternos se apresurarán a acogerse a la potestad de los hermanos de su madre, puesto que desean heredar la tierra de ellos; en tales condiciones, es de suponer que exista un sólido avunculado. Donde no escasea la tierra, lo anterior no valdrá y el avunculado será, por tanto, débil. En este caso, como entre los bemba de Zambia, la autoridad del hermano de la madre es débil, el padre puede de hecho ejercer cierta potestad sobre sus hijos y, tras algunos años al servicio del matrilinaje de su esposa, no es raro que retorne con ella a su propio poblado. Entre los kongo de Kasai puede llevarse a su esposa inmediatamente, si paga por ella. Si la solución del hermano director es débil, en este último proceso tenemos la cuña «esposo» verdaderamente incrustada dentro de la unidad del matrilinaje.

3

Esto nos lleva a la solución C. ¿Cómo es posible mantener juntos a los hombres del matrilinaje si las mujeres están dispersas? No sería mala solución si pudiese funcionar según el principio 3, dejando intacta la autoridad de los varones. Representa una situación tipo kongo, en la que el esposo ejerce el control de su esposa, pero no olvidemos que el matrilinaje de esta última conserva los derechos sobre su prole, de manera que el matrilinaje puede tener derecho a reclamar los hijos cuando éstos son lo suficientemente mayores como para dejar a su madre. Por tanto, el tío materno está facultado para exigir que le devuelvan sus sobrinos al llegar a la pubertad, incluso si ha dejado que se vaya la madre. El grupo local resultante se compondrá de una serie de hombres emparentados matrilineal-

mente con sus esposas y sus hijos menores, pero sin los hijos que ya son adultos:

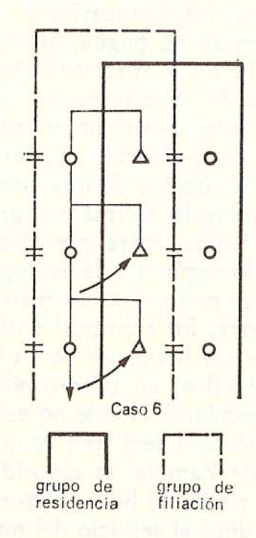


Diagrama 17

La regla de residencia por la que un muchacho debe volver al poblado del hermano de su madre (el hogar natal de esta última), ya sea al llegar a la pubertad o al casarse, se conoce por *avunculocal,* y surge de una regla previa de matrimonio virilocal (no podemos designarlo en este caso de patrilocal, ya que la pareja no vive con el padre del novio). Así, pues, si un hombre puede trasladar a su novia del hogar donde nació al suyo propio (residencia virilocal), entonces será preciso que entregue los hijos de su mujer a los hermanos de ella, al menos los hijos varones. En palabras de Audrey Richards esto viene a ser el «préstamo de la hermana», al igual que la solución matrilocal es la «petición de préstamo de un esposo». El linaje, por tanto, o bien conserva sus hembras y deja que los maridos vengan donde ellas (sobre una base residencial o no, como en los nayar) o las presta a otros hombres con fines sexuales y domésticos, pero reclama sus hijos ya sea al llegar a la pubertad o más tarde. Esta es una solución complicada, pero no del todo imposible. Representa quizá una situación en la cual el linaje es lo suficientemente poderoso como para ejercitar sus derechos sobre los hijos de las «hermanas», pero no lo suficiente como para conservarlos bajo su égida permanentemente.

Siempre surgen estas antinomias en los sistemas matrilineales entre la necesidad del linaje de conservar su autonomía y el deseo del hombre de controlar a su esposa y a sus hijos, es decir, convivir con ella en su propio hogar y no tener una relación con ella sin permanencia o basada en las visitas; se halla ante un dilema: por un lado es esposo y padre y quisiera tener a su mujer con él, mientras que por otro lado es tío materno con responsabilidades derivadas del matrilinaje respecto de sus sobrinos maternos, debiendo ejercer cierta potestad sobre ellos y su madre, que es su hermana.

Este aspecto del sistema matrilineal de Trobriand, que combinaba el matrimonio virilocal con la residencia avunculocal, fue lo que Malinowski describió más gráficamente; dijo que era la lucha entre el «derecho de la madre y el cariño del padre». Quizá sea otro rasgo de esta lucha la notoria «ignorancia de la paternidad fisiológica» que se piensa tienen los trobriandeses. Aunque no se trata tanto de ignorancia como de negación; el padre *no* es, en la ideología trobriand, el creador de la criatura, sino simplemente el que «abre el camino». La madre concibe al niño «espiritualmente» (aquí no hay problemas teológicos para explicar el nacimiento virginal). Esta idea puede considerarse como una expresión del principio matrilineal; los nayar eliminan simplemente el papel del padre, pero los trobriandeses, que tienen padres, eliminan su función procreadora. Donde la norma de residencia es que, al casarse, un varón lleve a su novia a vivir con el hermano de su madre (o, más bien, a vivir a las tierras o al poblado del linaje), se usa a veces la forma *viri-avunculocal* conveniente.

4

Llegamos a la última y menos satisfactoria solución (D), que en realidad apenas si merece tal nombre, excepto porque se trata de una de las alternativas lógicas. Si dispersamos a *todos* los miembros del matrilinaje, ¿qué queda de él?; de esa manera no existe base residencial alguna y esto poco importa cuando se trata de un poblado muy habitado. En el de los cochiti, de Nuevo Méjico (vecinos de los hopi), existían linajes matrilineales y clanes que estaban dispersos; esto no impedía su funcionamiento, pues se hallaban a pocos minutos de camino unos de otros. Sin embargo, hubiera sido muy distinto en un asentamiento más disperso y con desplazamientos difíciles para visitarse unos a otros. La dispersión de los miembros se presenta de diversas formas. Ya vimos que los kongo no se proponían mantener

el linaje intacto y los varones podían llevarse las novias. Entre otras tribus de Africa central se ha llegado hasta el punto de que la residencia patrilocal es lo normal; padres, hijos y hermanos viven juntos, ocupándose de las labores del campo y de los rebaños, y traen a sus esposas a vivir con ellos; al igual que la tierra, el ganado se transmite de padre a hijo. ¿Qué le queda al linaje y al clan? Bueno, todavía suele ser la unidad exogámica y aún puede tener muchas funciones rituales, por ejemplo, honrar a los antepasados, o ejercer funciones políticas, de manera que estos cargos o el sacerdocio se eligen entre descendientes del matrilinaje. Puede ser una unidad para las venganzas, o para abonar las multas por homicidio, etc. En efecto, *puede,* pero debido a la dispersión sus funciones se irán debilitando. En el momento en que existen grupos patrilocales los hombres que los componen se ocuparán preferentemente de los intereses de dichos grupos y del modelo de herencia patrilineal que de estos intereses se derivase. Todavía puede que cumplan sus deberes respecto a los sobrinos maternos, aunque se equilibrarán con los deberes y obligaciones respecto a los *hijos.* En los ejemplos anteriores no había mucha cabida para el papel de hijo, pero en este caso adquiere un relieve esencial. Podemos ilustrarlo así:

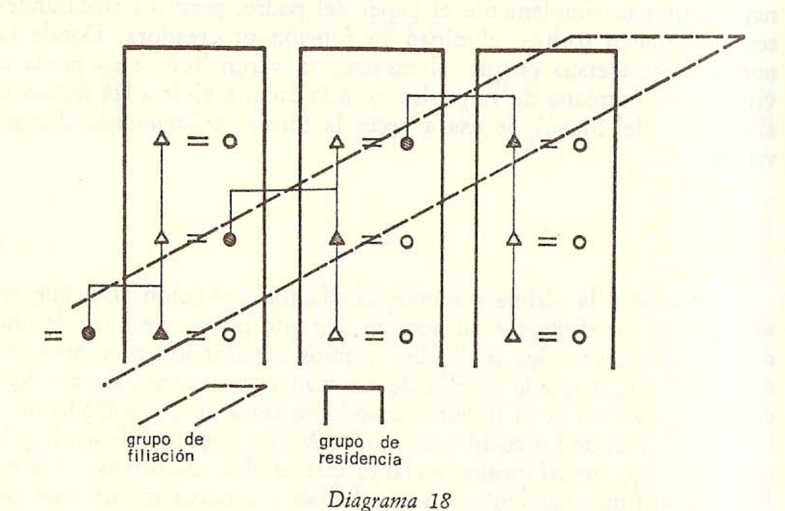


Diagrama 18

Si los grupos de filiación patrilineal que proceden lógicamente del modelo de residencia patrilocal consiguen tener apelativos y cumplir funciones, tendremos un sistema que los antropólogos denominan

de *doble filiación,* o sea el sistema reconoce ambos principios de la agrupación unilineal. Tengamos sumo cuidado, sin embargo, en no suponer que la doble filiación surge siempre del debilitamiento del sistema matrilineal, según la forma que hemos indicado más arriba; a menudo ocurre así, pero no necesariamente.

Puede suceder que durante cierto tiempo los elementos matrilineales de semejante sistema desaparezcan totalmente, puesto que resultan demasiado molestos para que se les mantenga en unas circunstancias que son ya distintas; o quizá permanezcan como vestigios, tal como heredar los apellidos matrilinealmente, sin mayores consecuencias. Sin embargo, el grupo matrilineal mientras permanezca *exógamo* será una fuerza que haya que tener en cuenta.

Esta modificación puede ser el resultado de haber cambiado el modelo de residencia matrilocal por otro patrilocal; proceso que se sabe que se da y que según Murdock es la razón básica; pero también puede deberse a la poliginia. El matrimonio plural de tipo poliándrico, como vimos, encajaría con el caso de los Nayar, si definimos al matrimonio de un modo bastante amplio. Asimismo, como ocurre entre los navajos, la poliginia de hermanas —en la que un hombre se casa con varias hermanas— sería compatible con la residencia matrilocal (recuérdese este caso entre los shoshones). Pero la *poliginia general* no encaja con la residencia matrilocal; en este sistema un hombre tiene varias esposas que no son hermanas y que, por tanto, procederán de varios grupos; podría arreglárselas para «visitarlas» en sus hogares matrilocales, pero evidentemente le será más cómodo tenerlas junto a él. En cuanto las circunstancias permiten o favorecen la poliginia general, la matrilineidad está condenada a muerte; sólo la residencia virilocal puede hacer viable este sistema.

Todo esto no es más que conjeturas sobre cómo puede darse dicho cambio, y, como es natural, pueden existir otras maneras; pero lo cierto es que sucede y algunas tribus bantúes centrales son ejemplo de las etapas de esta transición.

5

Resumamos los problemas de la organización matrilineal. Como quiera que ésta surge, una vez establecida, tiene que vérselas forzosamente con el problema de combinar la regla exogámica con un sistema de derechos, de deberes y hasta de poder, basado en la filiación por la línea femenina. La norma impide que el matrilinaje (o el clan, según cuál sea el grupo operativo) constituya su propia unidad de pro-

creación. Como de algún modo tiene que conseguir que las hembras queden embarazadas y mantener el control sobre la prole, necesita la ayuda de los varones de otros linajes, lo cual puede efectuarse de diversas formas, sin que se mermen la unidad y la autonomía del matrilinaje. Los hombres del linaje ejercen el mando, siendo la relación de mayor importancia la establecida entre un hombre y los hijos de su hermana. Ya vimos las diversas soluciones, algunas de las cuales estaban «implícitas» en los orígenes del sistema. La solución más completa es la nayar; la solución matrilocal conserva la unidad de las hembras del linaje, pero deja sin resolver el problema del mando de los varones; sólo funciona bien si el linaje es una institución relativamente débil o si los grupos matrilocales se hallan cerca unos de otros. La solución avunculocal resuelve el problema de mantener unidos a los varones que mandan, pero a expensas de perder las hermanas al darlas a sus esposos. En este sistema el lazo esposo-esposa ya se enfrenta al vínculo hermano-hermana, existiendo a menudo roces —que Malinowski describió tan gráficamente— entre un hombre y su cuñado respecto a la educación y al futuro de los niños. Finalmente, el vínculo fraterno puede ser demasiado frágil e imponerse entonces el papel del «padre» —al que antes no se le daba importancia y que prácticamente no existía— a expensas del papel de «hermano». Las sociedades matrilineales parecen ser muy vulnerables por causa de estos problemas y son mucho más escasas que las patrilineales; en cambio, son mucho más interesantes y, si encuentran su equilibrio y florecen, viene a ser una forma de organización social viable y sugestiva, que en ciertas circunstancias ofrece ventajas obvias de adaptación.

Aunque no deseamos forzar demasiado los hechos en un esquema, podríamos decir que existen tres tipos básicos de organización matrilineal:

1. El que se basa en los papeles de madre-hija-hermana y en la residencia matrilocal. En este caso el peso del control y la continuidad corresponden, hasta cierto punto, a las mujeres, que en las sociedades con esta base generalmente disfrutan de mayor prestigio e influencia que en las otras.

2. Los que se basan en el papel de hermano-hermana-sobrino, preferentemente con residencia avunculocal, o, de no ser así, de un modo que permita al hermano de la madre controlar a sus sobrinos. Aquí el *status* de las mujeres suele ser inferior, ya que la autoridad y la continuidad son monopolio de los hombres.

3. El que se apoya sobre toda la constelación de papeles matrilineales consanguíneos: madre-hija, hermano-hermana, hermano de la madre-hijo de la hermana. El mando y la continuidad están en manos de los hombres, pero el *status* de las mujeres no es necesariamente bajo, quizá intermedio entre 1 y 2. Podemos representar los tres tipos de esta forma:

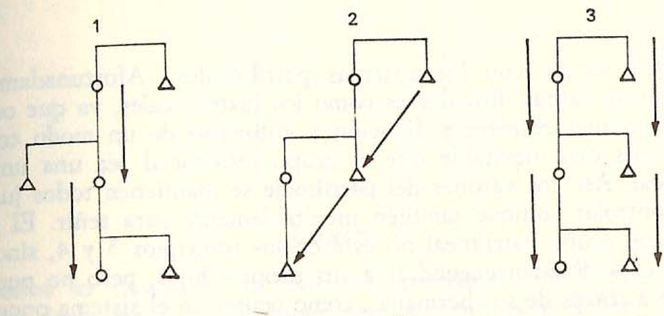


Diagrama 19

Los autores antiguos denominaban *matriarcal* o de *derecho materno* a todo sistema en que les pareciese que «el parentesco se establecía sólo por línea materna» (en contraste con el patrilineal denominado *patriarcal* o *de derecho paterno*). Ello implicaba que el mando y la autoridad estaban en manos de las mujeres. Esto, por supuesto, no es cierto. Todo el problema de los sistemas matrilineales surge del hecho de que el principio 3 es el que gobierna la situación: cómo combinar que la continuidad y el reclutamiento sean a través de las hembras y que el mando corresponda a los *hombres* del linaje. Si no interviniera el principio 3, no habría problema y podría servir una solución amazónica, en la que las mujeres poseen la propiedad y el poder, mientras que los hombres sólo cuentan para procrear. Tan siniestra práctica sólo existe en la imaginación, aun cuando muchas gentes, en uno u otro momento, han acusado de ello a sus vecinos o, por lo menos, de ser en cierto modo «matriarcales». Así, Atenas acusó a Esparta, Francia a Inglaterra y ahora acusamos a los norteamericanos. Probablemente procede del temor, profundamente arraigado en los hombres, de que perderán su posición, proyectando dicho temor sobre las naciones que no son de su agrado. Sea o no así, se desconoce una auténtica solución amazónica; parece que jamás las mujeres ejercieron tal poder sobre las cosas.

Al tipo 1 podríamos considerarlo en algunas de sus manifesta-

ciones como una forma de «derecho materno modificado», en el sentido de que la propiedad está generalmente en manos de las mujeres; pero en los demás tipos sería más exacto hablar de «derecho fraterno».

6

¿Qué sucede con los sistemas patrilineales? Afortunadamente no plantean tantas dificultades como los matrilineales, ya que consiguen combinar residencia, filiación y autoridad de un modo consecuente. Es casi inevitable que el grupo residencial sea una unidad patrilocal. Así, los varones del patrilinaje se mantienen todos juntos para controlar, aunque también inevitablemente para reñir. El problema del grupo patrilineal no está en los principios 3 y 4, sino en el 1 y el 4. Pueden engendrar a sus propios hijos, pero no pueden hacerlo a través de sus hermanas, como ocurre en el sistema opuesto, el matrilineal. Por tanto, si desean que la filiación se establezca por línea de varón —lo que hemos supuesto que ya existe— entonces es menester que consigan esposas.

Contrariamente al matrilinaje, no es preciso que el patrilinaje se interese tanto por sus hembras consanguíneas. Después de todo, ¿de qué le sirven? Las tribus patrilineales de Arnhem Land, en Australia, llaman a las «hermanas» «desperdicios», porque no sirven para reproducir el grupo. ¿Por qué quedarse con ellas, pues? *Lógicamente,* el patrilinaje puede hacerlo y producir una situación inversa a la avunculocal. El grupo consanguíneo patrilineal podría mantenerse unido —varones y hembras— y los hombres podrían contraer matrimonio con mujeres de otros grupos, dejarlas embarazadas y reclamar los hijos al llegar éstos a la pubertad o a la edad de casarse. Para completar la exposición representaré esto como caso 7.

Pero este caso no se da nunca; a decir verdad, sería un dispositivo incómodo, improbable y, sobre todo, innecesario. Si la finalidad del grupo patrilineal consiste en que los padres, hijos y hermanos estén juntos como unidad de explotación, entonces esta ventaja se perdería. Si los grupos estuviesen dispersos o en situación trashumante, aún sería peor, y, en el mejor de los casos, significaría una frustración.

Quizá no parezca necesario traer esto a colación, pero creo que aclara algo que es muy importante: mientras que los sistemas matrilineales pueden adoptar todas las alternativas posibles en términos de agrupación residencial, no ocurre otro tanto con los patrilineales.

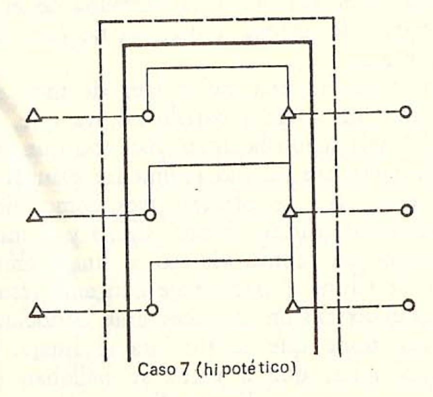


Diagrama 20

A éstos les caracteriza la residencia patrilocal o neolocal, generalmente la primera. No abordaré este aspecto, pero dejaré al lector que pondere su significado, para que comprenda las diferencias existentes entre ambas formas de organización.

Los problemas de la paternidad no preocupan necesariamente a las sociedades matrilineales. Poco importa quién sea el padre; un hombre es hijo de su madre y esto es suficiente para fijar su *status.* Sin embargo, en una sociedad patrilineal el problema de la paternidad es vital; no se trata solamente de una cuestión de legitimidad, sino de que el padre se asegure que los hijos, sobre todo los varones, que ha dado a luz su esposa se hallen definitivamente bajo su control, es decir, que sean legalmente hijos suyos. En el delicioso antiguo proverbio inglés que cita Radcliffe-Brown, este sentimiento se expresa así: «en cualquier corral donde esté mi ganado todo becerro es mío» o, como podrían decirlo más delicadamente los antropológos: quien quiera que sea el progenitor, el pater es al padre legal de los niños. Por lo tanto, es más probable que en las sociedades patrilineales nos encontremos con que se da mucha más importancia al matrimonio y a los derechos sobre la esposa y los hijos que en las matrilineales. Lógicamente, en las sociedades matrilineales el matrimonio es solamente una institución marginal, lo cual no significa que carezca de importancia, pero, comparado con el lugar preponderante que ocupa en las sociedades patrilineales, es como si no tuviera ninguna. En el sistema patrilineal el hombre quiere hijos varones; para ello es preciso que consiga una mujer o, mejor aún, mujeres, a fin de aumentar las probabilidades, y que no la deje marchar hasta que le

haya dado alguno. Mientras tanto, la hermana de él se habrá ido a representar su papel de esposa a otro linaje (no olvidemos jamás la norma exogámica).

Seguramente se tendrá una mejor idea de todo esto si se toma un ejemplo extremo de sistema patrilineal, ya que, al igual que el matrilineal, aquél varía según la intensidad con que cumple su lógica interna. No tomaremos un pueblo realmente primitivo, sino alguno intermedio. En este caso se ofrecen tres como ejemplos en que funciona el principio patrilineal: Roma, China y el mundo musulmán en general. Echemos un rápido vistazo al linaje chino.

En el sureste de China el patrilinaje exógamo (*tsu*) era un grupo de filiación de gran extensión; a veces eran conocidas hasta veinticinco generaciones desde que se fundara el linaje. Cada linaje se subdividía en sublinajes, que a veces se hallaban distribuidos en diversas aldeas; otras veces un linaje sólo ocupaba una aldea y otras incluso la compartía con otros linajes. No cabe duda de que estos linajes, siendo tan extensos, debieron ser muy grandes, y de hecho algunos lo eran, llegando a tener mil y más miembros. Cada linaje honraba a sus antepasados y las «cámaras ancestrales» contenían lápidas conmemorativas de ellos. Los linajes ricos y poderosos tenían genealogías rigurosamente trazadas hasta sus fundadores. A menudo se trataba de unidades poderosas y autónomas, que vivían en aldeas y pueblos amurallados, hallándose con frecuencia en guerra unos con otros y con el burocrático Imperio, que jamás consiguió dominarlos por completo. Contrariamente a los linajes de pueblos más primitivos, el linaje chino pudo muy bien estar socialmente diferenciado, siendo algunos de sus miembros eruditos y funcionarios, otros ricos comerciantes, mientras que la masa de miembros se componía de campesinos que cultivaban arroz. Probablemente China ha producido la organización de linajes más elaborada y espectacular.

Como es de suponer, la residencia era patrilocal, pero en una sociedad tan compleja había margen para la flexibilidad, y si un hombre, por ejemplo, era muy pobre, podía marcharse a vivir con el linaje de su esposa; pero esto era un tanto humillante y no estaba bien visto. Al casarse, una mujer abandonaba la aldea del linaje de su nacimiento (realmente un pequeño pueblo), y esta partida era definitiva. Por lo que se refiere a su linaje, lo perdía por completo y caía bajo la absoluta jurisdicción del de su marido. Si éste moría, y ya no estaba en edad de gestar, la costumbre le imponía una viudedad casta, incluso aunque le disgustase la idea. Cuando fallecía, su lápida pasaba a la cámara ancestral del linaje de su marido y no a la de su linaje natal. Asimismo, si siendo joven se quedaba viuda, eran los agnados del marido los que se ocupaban de volverla a casar. No regresaba al «hogar»; después del matrimonio, su hogar y sus «parientes» eran los de su marido. Es interesante el hecho de que la prohibición exogámica en China se extendía a la viuda de un agnado; de modo que si un hombre moría, su linaje tenía que casar a la viuda en otro linaje (en caso de autorizarla a volver a casarse). Por lo general, en las sociedades patrilineales el caso es inverso; una vez que una mujer ha entrado en un linaje, se queda en él. Muchas veces, por ejemplo, se casaba con el hermano de su marido cuando éste moría; costumbre que se conoce por *levirato*. Sin embargo, China era una excepción, y no sé por qué.

De todas formas, lo importante es que el linaje se desembarazaba de sus mujeres consanguíneas, quienes, al marcharse, ya no volvían. Por otro lado, el linaje conseguía novias de otros linajes para obtener hijos que llevaran su nombre. Así se ve que los chinos ilustran con cruda claridad la cuestión de que en el linaje no cuentan sus miembros «no reproductivos» (sus «desperdicios»). Una mujer no desempeña papel de hermana e hija, sino únicamente de esposa y madre y, sobre todo, de suegra, ya que manda sobre las esposas de sus hijos cuando éstas entran en el hogar.

Para suavizar la impresión anterior, consideremos otra sociedad firmemente patrilineal, que no se desprende tan severamente de las mujeres del linaje. Los tallensi son un pueblo con gran densidad de población que vive al norte de Ghana. Viven en asentamientos patrilocales, cuidan ganado y cultivan tierras. Se dividen en clanes patrilineales y éstos en linajes. Dentro del clan se aplica la norma exogámica, y, como en China, cuando una mujer se casa debe abandonar el hogar donde nació y el territorio de su propio linaje y pasar al de su marido. Aquí, como ya vimos en otros casos, la densidad de la población tiene importancia. En realidad las mujeres jamás se alejan mucho de su linaje natal y les es fácil mantener contacto con sus hermanos y padres. Los tallensi estiman que no hay que privar a las mujeres de la pertenencia a su propio linaje simplemente porque accidentalmente nacieron de otro sexo que les impide contribuir a la continuidad del linaje; por tanto, ocupan un lugar bastante prominente en los asuntos del linaje y del clan en que nacieron. Cuando una mujer muere se produce algo que difiere totalmente del caso chino, ya que es llevada a su propio linaje y todos los linajes que componen su clan acuden a su funeral, llevando su cuerpo en procesión hasta su hogar natal. En varios de los ritos del clan las mujeres del clan desempeñan determinados papeles de suma importancia. Los tallensi llegan incluso más lejos, y, esti-

mando que una mujer es completamente y de forma importante miembro de su propio clan, permiten que su prole también tenga ciertos derechos en este último. Así, sorprendentemente, si muere un hombre, el hijo de su hermana puede exigir el derecho de levirato de la misma manera que los hermanos del que ha muerto. Asimismo, a los hijos de las hermanas (mujeres del clan) también se les dan papeles que cumplir en el culto a los antepasados. Aquí interviene un elemento casi cognaticio; todos los descendientes de un varón, a través de sus hijos e hijas, se reúnen para honrarle.

Por consiguiente, los tallensi nos ofrecen un caso extremo que virtualmente es lo contrario del chino; reconocen que para dar continuidad y reproducir el linaje las «hermanas» carecen de utilidad, pero reaccionan ante esto diciendo que no deben ser sancionadas por tal limitación biológica, sino más bien compensadas con una posición de privilegio en los asuntos del clan y del linaje. Más aún, consideran que lo que perciben como precio de la novia por las mujeres tiene su importancia, ya que permite a los hombres del linaje conseguir a su vez esposas; así que, de modo indirecto, las mujeres del linaje contribuyen a la continuidad del mismo.

En ambos ejemplos hemos visto cómo ciertas costumbres giran en torno a las soluciones lógicas del principio de reclutamiento patrilineal. El objetivo consiste en desembarazarse de las hermanas y conseguir esposas, controlando la capacidad reproductora de la esposa. Así, el precio de la novia —entrega de bienes al linaje de la novia— establece los derechos de un hombre sobre la mujer y particularmente sobre los hijos que tenga; todas las criaturas que la mujer dé a luz pertenecen al hombre que paga el precio de la novia por ella; «el ganado», como dice el proverbio bantú, «pare su prole». A veces la broma un tanto forzada de los antropólogos afirma que debiera decirse «precio del niño», ya que esencialmente se trata de derechos sobre los hijos —especialmente los varones— de la mujer. Aunque los detalles sobre las costumbres del precio de la novia difieren según los casos, lo anterior nos sirve como enfoque general. Aquí el levirato cumple una función, en el sentido de que los derechos sobre una mujer se transmiten a perpetuidad al linaje de su esposo. La costumbre gemela, el *sororato* (que encontramos entre los shoshones), cumple una función similar; si una mujer muere, su linaje tiene que reemplazarla por otra; generalmente se elige una hermana más joven, a «precio» reducido. No cabe duda de que no debe ser fácil divorciarse en tales condiciones; en el caso chino es imposible. Sin embargo, una mujer estéril se puede devolver y solicitar que se envíe otra en su sustitución; lo que se busca son los frutos de la hembra y no ella misma, aunque sin duda se ha desorbitado un tanto esta cuestión.

A nivel ideológico, lo opuesto de la doctrina de los trobriandeses puede hallarse, por ejemplo, entre los kachin de Birmania, que consideran que una mujer no es la creadora de sus hijos. Se llega hasta el extremo de que las relaciones sexuales con la madre se califican de adulterio más que de incesto, considerándolo como una interferencia en los derechos sexuales del padre respecto de su esposa. Muchos pueblos de marcada tendencia patrilineal han adoptado distintas versiones de esta ideología; para los tikopia la madre es simplemente la «casa refugio del niño», no es quien lo crea; las tribus albanesas de las montañas, los antiguos griegos y algunos indios del Oeste suscriben o suscribieron idénticas doctrinas. Pero no todas las sociedades patrilineales son tan consecuentemente lógicas. Todavía no se ha investigado a fondo por qué unas adoptan este tipo de ideología sobre la procreación y otras no.

En las sociedades patrilineales los hombres del linaje siempre están juntos y las mujeres del linaje no les son útiles en lo que se refiere a la reproducción, por lo cual se las sustituye por esposas. Como hemos visto, las mujeres pueden seguir siendo miembros de su linaje natal en diversos grados, pero se trata de algo suplementario a lo que se puede optar; en realidad, el vehículo puede rodar sin ello. Esto refleja la diferencia, diferencia radical, entre la organización patrilineal y la matrilineal, y en especial el lugar que en cada sistema ocupa el matrimonio.

7

Ahora será conveniente resumir las diferencias entre ambos sistemas o, mejor aún, entre los principios que los rigen. Podemos volver al punto de partida del capítulo, esto es, que los dos sistemas no son simples imágenes gemelas contrapuestas. Se comprenderá mejor exponiendo las características que ambos comparten; los dos están sujetos al principio 3 y, por tanto, el patrilinaje o el matrilinaje controlarán a sus miembros varones. Esto es fácil en el patrilinaje, ya que los hombres están juntos, pero en el matrilinaje se plantea el problema de conseguir que los varones y las hembras del linaje se relacionen de alguna manera. Este problema no existe en el patrilinaje, ya que sus mujeres no se utilizan ni se quedan, pero en el matrilinaje es de crucial trascendencia poder controlarlas, puesto que son las encargadas de reproducir el grupo.

En los sistemas patrilineales las *esposas* de los miembros varones reproducen el linaje; en los matrilineales son las *hermanas* de los hombres las encargadas de ello; por lo cual la esencia de la organización matrilineal «depende de la hermana» y la del patrilineal reside «en mandar sobre la esposa».

En un sistema patrilineal el varón tiene derecho sobre los servicios sexual, doméstico y reproductor de su esposa; en el matrilineal puede detentar los dos primeros derechos, pero jamás el último, ya que éste sigue en poder del linaje de la mujer.

En un sistema patrilineal el varón tiene todos los derechos a la posesión de sus propios hijos; en el matrilineal no posee derecho alguno.

Si tenemos en cuenta los papeles que en ello están implicados, vemos que en el sistema patrilineal el conjunto de papeles dominante es el de padre-hijo-hermano, consistiendo el papel de la mujer en ser esposa/madre. (Insisto una vez más en que estamos hablando de la lógica del problema, se le *puede* asignar el papel de hermana/hija, pero no hay necesidad de ello.) En el sistema matrilineal, los papeles fundamentales son madre-hijo-hermano-hermana, los papeles conyugales son muy poco importantes y, hablando con propiedad, el sistema no necesita el de esposo-padre, aunque, una vez más, una sociedad matrilineal *puede* crearlo y hasta darle cierto relieve. Necesita, naturalmente, que sus mujeres queden embarazadas y, si conociese la inseminación artificial, resolvería sus problemas con gran facilidad. Tal cual es en la realidad, tiene que «tomar en préstamo» esposos que hagan ese trabajo, y esta intrusión del papel del esposo se convierte a menudo, como ya vimos, en el caballo de Troya.

Las implicaciones de tomar cualquiera de los caminos que ofrece la biología de la procreación llevarían muy lejos. Como vimos en el capítulo 1, a primera vista hay una diferencia muy sencilla: si una sociedad pudiese iniciar su existencia partiendo de tal decisión, no cabe duda de que podría hallar las implicaciones y llegar a la mejor solución; en el caso matrilineal en que la propiedad fuese importante el método nayar daría los mejores resultados. Pero no sucede de esa forma y las sociedades tienen que formarse sobre cimientos residenciales y ecológicos heredados. Para la matrilineidad es, en cierto modo, una maldición el hecho de que se origine de una situación matrilocal, ya que, aunque el sistema matrilineal es el tránsito lógico a partir de la situación dada, esta misma situación introduce dificultades que al propio sistema le resulta difícil resolver.

Capítulo 5
SEGMENTACION Y DOBLE FILIACION

En el último capítulo dimos un diagnóstico sobre los problemas a que se enfrentan los grupos de filiación matrilineal y patrilineal, debido a las complicaciones que acompañan a la exogamia y a la necesidad de que la autoridad la detente el varón. Los grupos matrilineales tienen la ventaja de la fecundidad de sus propias mujeres para asegurar la continuidad, pero para ello tienen que conseguir la colaboración de varones extraños; los grupos de filiación patrilineal no siguen idéntico camino, pero necesitan los servicios de las mujeres de otros grupos para reclutar nuevos miembros. Las consecuencias que todo esto acarrea son profundas e influyen sobre otros aspectos de la formación de los grupos de filiación. Analicemos ahora algunos de estos aspectos.

Vimos hasta qué punto crecían a lo largo del tiempo los linajes o los clanes, a medida que aumenta el número de los descendientes del antecesor o antecesora fundadores. Aunque si la tasa de mortalidad del clan es superior a la de natalidad, entonces podría ocurrir todo lo contrario y desaparecer el clan. Este problema es inherente a toda sociedad basada en grupos de filiación unilineal, ya que éstos se hallan sujetos a tales fluctuaciones —unos crecen y se hacen excepcionalmente grandes, mientras que otros declinan y hasta perecen. Teniendo este modo de filiación, el problema es realmente agudo,

porque la suerte del clan estará echada en el momento en que desaparezcan sus miembros del sexo que se tiene en cuenta para la filiación. Así, pues, en una sociedad matrilineal un linaje se acabará si durante una generación no consigue tener alguna «hija». Un gran número de exposiciones minuciosas en obras antropológicas sobre el parentesco gira sobre este problema de la vulnerabilidad ante los caprichos demográficos, a la que están expuestos los grupos unilineales. Las sociedades recurren a toda clase de subterfugios para vencer este problema, pero, por atractivos que sean, no podemos hacer nada más que señalar el problema y seguir adelante.

Suponiendo que el linaje crezca, no cabe duda que aumentará a medida que pasan las generaciones; si un hombre tiene dos hijos y cada uno de ellos otros dos, y éstos otros dos, etc., a la décima generación habrá 512 descendientes varones del antepasado original, y si suponemos que llegan a vivir juntas las generaciones octava, novena y décima, habrá 896 descendientes. Cuantos más hijos sigan vivos y éstos tengan hijos, mayor será el linaje, y si incluimos a los miembros hembras, incluso al ritmo de crecimiento de dos en dos, habrá más de mil descendientes. Puede suceder que, como en China, todos vivan juntos y constituyan una unidad residencial solidaria. Pero incluso en China, como vimos, el linaje crece demasiado y tiene que escindirse varias veces abandonando algunos miembros las colmenas y formando sub-linajes. Este proceso por el que se forman sub-linajes se conoce por *segmentación* del linaje; la metáfora más corriente para describirlo es la de un árbol y sus «ramas». El árbol es el super-linaje o clan (la distinción es sólo técnica) y las «ramas» y «ramitas», e incluso las «hojas», son los sub-linajes. Esta división puede producirse por varias razones, siendo la más habitual la escasez de tierra.

No siempre sucede del mismo modo. Vimos, por ejemplo, cómo los hogares de los hopi tenían que escindirse si llegaban a ser demasiado grandes, y algunas mujeres establecían su hogar en otra parte. Conservaban durante algún tiempo su identidad con el hogar donde nacieron, pero más o menos tarde sus descendientes lo olvidaban, y lo único que subsistía para ligar los hogares era el hecho de ser miembros comunes de un clan (serpientes, conejos, etc). Asimismo ocurre entre los nayar; los observadores informan que a veces unos pocos hermanos, junto «con sus hermanas preferidas», abandonan el *taravad* de origen y crean el suyo propio. También los chinos parecen haber adoptado este método de «derivación»: algunos linajes se escindieron con facilidad y frecuentemente, mientras que otros

permanecían unidos a lo largo de muchas generaciones. Si, al igual que los chinos, se conservaran con bastante exactitud las genealogías (incluso escritas), entonces resultaría muy cómodo trazar la relación de los linajes entre sí. Si no se hace, como en el caso hopi, sólo por la forma normal de ser miembro de un clan se puede unir los linajes, en lugar de poseer un conocimiento exacto de la relación genealógica.

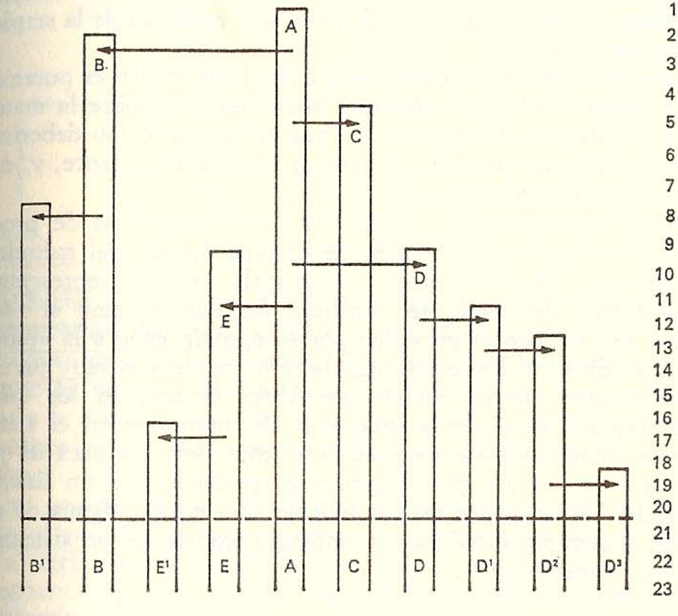


Diagrama 21

En el diagrama 21 se recoge un tipo de segmentación por «derivación». El linaje original es A, del cual poco después de fundarse algunos de sus miembros derivan para crea B. Más tarde se van los miembros de C, después los de D, tras ellos los de E. Los linajes que nacen directamente del tronco de los padres se hallan asimismo sujetos a idéntica tendencia, produciendo sub-linajes propios. A la derecha vemos el número de generaciones desde que se fundó el linaje y podemos suponer que ahora están vivas las generaciones 21, 22 y 23 (las que se hallan por debajo de la línea discontinua). Los nayar recordarán el orden de segmentación en

términos de qué *taravad* engendró a los otros y todos adorarán a la misma diosa. Pero en el caso de los hopi, por ejemplo, tras de pocas generaciones se perdería toda traza. Así, D^3 apenas recordaría que procedía de D^2 y quizá E^1 de E, pero el resto se perdería en las tinieblas de la historia. Se daría el caso de que A sería el linaje principal de este clan (supongamos que eran serpientes) y que en sus casas se guardarían los fetiches del clan de las serpientes y entre ellos se elegirían los sacerdotes de idéntico apelativo. Seguramente se perdería el orden de segmentación y todos los demás linajes se vincularían por el simple hecho de saber que proceden de la serpiente que les dio origen.

Esto demuestra que la diferencia entre linaje y clan es puramente técnica. Estas palabras se emplean en la literatura sobre la materia, pero no se definen rigurosamente; mas en el caso chino deberíamos hablar de un linaje amplio, de gran profundidad y alcance, y, en el caso de los hopi, de un clan.

Hemos tomado como modelo un determinado tipo de proceso derivativo y lo hemos bautizado de «espina dorsal» del método de segmentación. Aquí, el linaje «principal» (el A) representa la espina dorsal, de donde se ramifican los demás como si fueran nervios; se reconoce su prioridad por su aproximación a la «espina» central, es decir, al linaje «principal». Este modelo es muy parecido al que utilizan ciertos pueblos de Africa central, en los que el linaje principal es el de la casa real. Dudamos que en el sistema de linaje chino estén siempre presentes estas implicaciones de prioridad; a veces es así, pero también es probable que un linaje se haya escindido en dos (o más) sub-linajes, sin noción alguna de antigüedad; si siempre sucediese así, entonces tendríamos un sistema de «igual y opuesto»:

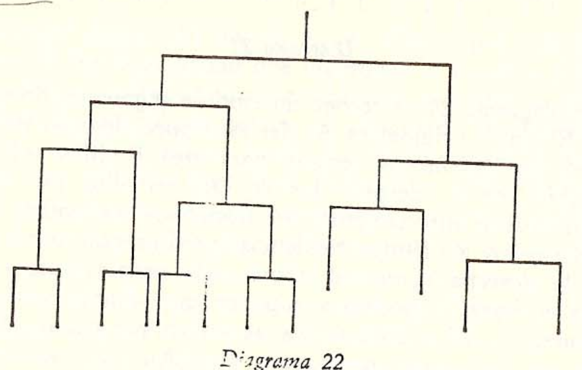


Diagrama 22

El sistema chino parece que es mixto; unos linajes se dividen en ramas «iguales y opuestas» y otros en «decanas y jóvenes» (lo cual naturalmente es una mezcla de ambos sistemas).

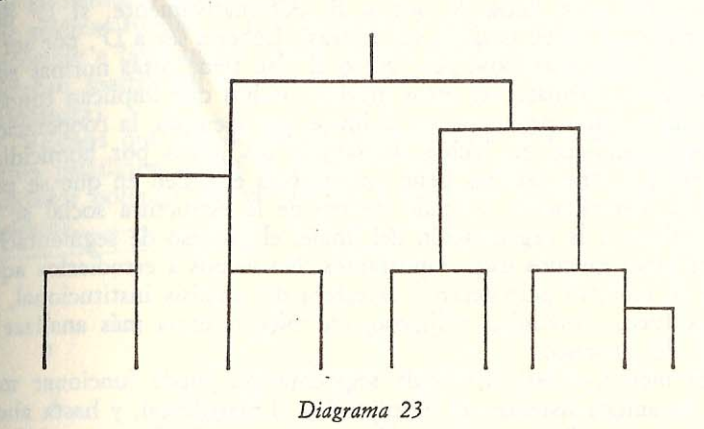


Diagrama 23

De hecho, en el sureste de China sucede a menudo que los linajes que se escinden del tronco son ricos y poderosos, ya que pueden construir su propia cámara ancestral y afirmar su peculiaridad, mientras que la masa de los miembros pobres del super-linaje siguen unidos a la cámara originaria, lo cual es casi el reverso del principio de antigüedad tal como éste funciona en Africa central o entre los nayar.

Los grandes linajes, igual que los grandes clanes, se hallan sujetos al proceso de segmentación; la diferencia estriba en si ambos (a) recuerdan los vínculos exactos o, cuando menos, el orden de segmentación, o (b) no los recuerdan. La primera clase ha sido denominada «serie segmentada y fusionada» de linajes, ya que se pueden trazar las relaciones entre los linajes hasta llegar al fundador; a la segunda se la denomina «serie lineal» de linajes, debido a que no se «fusionan», sino que simplemente están uno junto a otro, sabiendo que comparten en común la sangre, pero desconociendo los detalles de la segmentación. Seguramente el lector se preguntará por qué desean conocer los detalles de la segmentación, y la respuesta es la de costumbre: por muchas razones. Puede tener importancia para los ritos, la economía o la política, pero generalmente las respuestas implican alguna noción de prioridad, de preferencia. Cuanto «más próximo», teniendo en cuenta el orden de segmentación, se halle un linaje del linaje principal mayor será su

prelación en cuestiones rituales, económicas o políticas. Veamos, por ejemplo, cómo se efectuaría la sucesión en la jefatura de este linaje. Si desaparece la línea A, ¿a quién le corresponderá la jefatura? No cabe duda de que a B. Alternativamente, si D^3 desapareciese, ¿a quién pasarán sus tierras? Debería ser a D^2, por ser el «pariente más próximo», pero acaso el clan tiene otras normas para estos casos. Además, hay otros muchos hechos que implican conocer al pariente «más próximo» en el linaje, por ejemplo, la cooperación, la responsabilidad en luchas de sangre, los pagos por homicidios. Por estas y otras razones tiene importancia el orden en que se produce la segmentación. Cuando dentro de la estructura social se da gran relieve a la organización del linaje, el proceso de segmentación puede tener muchos usos importantes. No vamos a estudiarlos aquí, pues en realidad pertenecen a la esfera del análisis institucional, ya sea político, económico, religioso, etc. Nos interesa más analizar la lógica del proceso.

El método «derivativo» de segmentación puede funcionar muy bien en ambos sistemas, el patrilineal y el matrilineal, y hasta ahora no los hemos diferenciado, pero existe otro método que quizá podríamos denominar de segmentación «perpetua» o «automática» —otra versión del método de «igual y opuesto»— y que no funciona tan bien en cada caso. Incluso con el método derivativo surgen problemas para un sistema matrilineal no compartido por su número opuesto.

En el sistema patrilineal el proceso de «escisión» (que en antropología se denomina «fisión» sólo cuando supone la total ruptura) es relativamente cómodo. Si un hombre tiene dos hijos, a su muerte se pueden separar con sus esposas e iniciar cada uno su propio linaje. En cualquier punto del crecimiento del linaje, un miembro varón puede separarse e iniciar su propio linaje (esto es teóricamente, ya que puede haber razones prácticas que lo impidan), lo cual es mucho más difícil en un sistema matrilineal. Vimos cómo, entre los nayar, un hombre y «sus hermanas predilectas» podían escindirse, y éste es el punto crucial de la cuestión; si un hombre se separa del patrilinaje, lo único que tiene que hacer es tomar esposa y ya puede crear futuras generaciones; pero quien se separa de un matrilinaje, si realmente desea establecerse por su cuenta, tiene que tomar una *hermana* y conseguir un esposo para ella. Si en las familias hubiese el mismo número de personas de cada sexo y a cada hermano se le pudiese asignar una hermana, todo iría bien; pero esta situación rara vez se da. Si una familia tiene tres hijos y una hija, ¿cómo pueden separarse los hermanos?; no pueden repar-

tirse a su hermana. Asimismo, si hay tres hijas y un hijo, las hijas tendrían dificultades para separarse, ya que cada una no cuenta con un hermano que desempeñe el papel de varón en cualquier linaje que pudiera fundar. Y si el principio 3 se aplica rígidamente, les es imposible a las mujeres fundar linajes (aunque teóricamente en una sociedad matrilineal un linaje siempre ha sido «fundado» por una antecesora).

Veamos qué sucede con la segmentación perpetua en el dispositivo patrilineal. Aquí el principio afirma que cada hombre es el fundador potencial de un linaje. El diagrama 24 nos muestra cómo funciona.

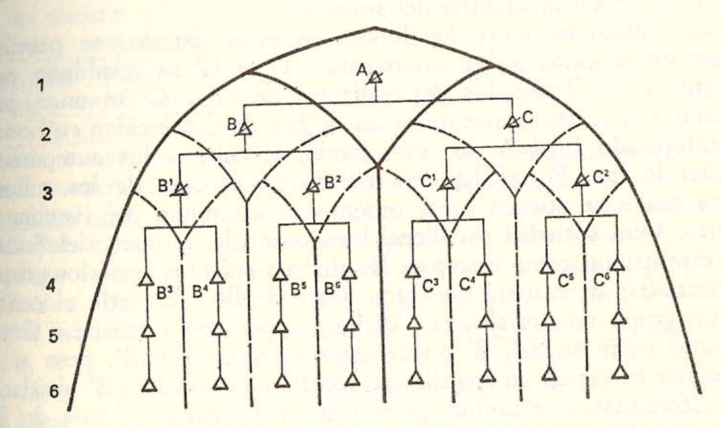


Diagrama 24

Se trata de una representación muy esquemática de un patrilinaje durante seis generaciones; A tuvo dos hijos, B y C, cada uno de los cuales, al morir A, fundó un linaje y tuvo también dos hijos (B^1, B^2, C^1, C^2); al morir B y C, cada uno de sus hijos constituyó linaje separado, incluyéndose ellos mismos, sus hijos y nietos. A la muerte de estos últimos fundadores el proceso de segmentación automática entra de nuevo en acción y en la actualidad se ven los linajes de B^3 a B^6 y C^3 a C^6; cuando éstos mueran, sus descendientes (que en el diagrama no se han diferenciado) volverán a escindirse. Por consiguiente, cada varón se convierte, al morir su padre, en cabeza de linaje.

Ya dije que esto es muy esquemático y, claro está, la situación real dependerá de cuántos hijos tenga cada varón y del tiempo que

él viva. Por ejemplo, si B^3 muriese mucho antes que los restantes cabezas de linaje, entonces sus hijos se escindirían y constituirían linajes antes de que los demás Bes y Ces hubiesen iniciado idéntico proceso, etc. Por esquemático que sea, de esta manera realmente conceptualizan su sistema muchas tribus que practican esta forma de segmentación; es decir, lo ven como una progresión regular de generación en generación, incluso aunque surjan tropiezos en el camino. Así, por ejemplo, B^1 puede no haber tenido más que un hijo y la escisión del linaje no habrá ocurrido hasta que sus nietos (B^3 y B^4) se escindan. Así, al hijo de B^1 se le ignora simplemente en el sistema —se olvidan de él— y a B^3 y B^4 se les considera como si fuesen hijos de B^1. De esta manera las genealogías se «ajustan» a fin de conservar la simetría del sistema.

Las relaciones entre los linajes en estos sistemas se perciben mejor en el culto a los antepasados; C^3 y C^4 se combinan para venerar a C^1. Todos los descendientes de C^1 y C^2 se unen para venerar a C y, finalmente todos los de B y de C coinciden en honrar al antepasado final A. De este modo, el culto a los antepasados facilita lo que Fortes ha denominado en el caso de los tallensi —los cuales se atienen a ese orden— el «cómputo del sistema de linaje». Otra sociedad patrilineal bien conocida, la nuer, del Sudán, usa este sistema como base para las alianzas políticas entre los grupos territoriales; de manera que cada linaje de B^3 a C^6 sería el centro de un grupo territorial local. Dichos grupos con frecuencia tienen disputas entre sí; así, B^3 puede estar peleando con B^4, pero si B^4 se hallase enzarzado en una disputa con B^5, entonces B^3 y B^4 olvidarán sus diferencias y se unirán, puesto que pertenecen al linaje de B^1; asimismo, B^6 respaldará a B^5; finalmente, B luchará contra C y, si fuera necesario, todo el grupo se pondrá de acuerdo para ir contra otro linaje. Evans-Pritchard lo describe como la «relatividad» del sistema. Por consiguiente, los linajes no existen por derecho propio, sino únicamente en relación —en oposición— a otros linajes.

Por tanto, las sociedades patrilineales pueden hacer funcionar su proceso de segmentación de un modo realmente espectacular. A veces el linaje final es toda la nación y todos los linajes de esta última convergen en un antecesor final. Por ejemplo, todos los somalíes, que se dividen en numerosos patrilinajes, se supone que descienden de un antecesor común, *Samaale,* quien vivió hace unas 30 generaciones. De igual modo se derivan todos los sistemas patrilineales de los beduinos (ya subrayamos la extensión de las genealogías chinas). Esto puede llevarse a cabo, ya sea por el sistema de la segmentación «perpetua» (cada varón funda su propio linaje) o por el método

de «derivación». Si en la sociedad matrilineal el método derivativo puede funcionar (como así ocurre) quizá con algunas dificultades, el perpetuo se encuentra desplazado en cualquier situación en que se aplique en alguna medida el principio 3.

Si la propiedad del matrilinaje corresponde principalmente a las mujeres y los varones no poseen mucha, sino simplemente el deseo de ejercer por así decirlo el poder ritual sobre sus sobrinos, entonces el problema no es grave; podríamos dibujar un diagrama que fuese exactamente lo contrario de lo patrilineal, poniendo mujeres en lugar de hombres. En tal caso, si un varón tiene tres hermanas y, al morir la madre, las tres forman hogares separados y crean tres nuevos linajes, el varón todavía podría desempeñar su papel hermano-tio respecto de las mujeres y los niños de los tres linajes, siempre que no se encontrase muy alejado de ellas y que, por tanto, estuviese en condiciones de llevarlo a la práctica. Vimos que esto es lo que sucede en el poblado matrilineal de Cochiti. Pero cuando la propiedad es importante, la contestación no es tan sencilla porque, como se ha visto anteriormente, mientras que en el sistema patrilineal los hombres del linaje pueden segmentarse sin referencia alguna a las mujeres, en el matrilineal no sólo hay que segmentar a las mujeres, sino también a los hombres, y por cada hermana segmentada debe haber un hermano. Esto es especialmente así cuando se halla implicada la propiedad *individual.* Es lógico suponer que en las sociedades matrilineales surgirá la tendencia a conservar completo el linaje el mayor tiempo posible y, si se da la segmentación, que sea de tipo derivativo. Un hombre de un matrilinaje puede separarse y procurar atraer a alguno de los hijos de sus hermanas para que aporte tierras o patrimonio; en realidad sucede así muchas veces, y quizá sea una de las raíces del sistema avunculocal. Esto lleva a una situación desafortunada, en la que los hombres compiten por el poder y la influencia, tratando de atraer a sus poblados a jóvenes parientes matrilineales para establecer así un fuerte poblado con su linaje. No hace falta agregar que esto muchas veces no favorece el desarrollo de un sistema social armónico, perdiéndose gran parte de las energías en solucionar tales problemas.

Una vez más vemos que los sistemas matrilineales tienden a tambalearse cuando se enfrentan a los problemas de la continuidad (parece que esto también lo han resuelto los nayar mejor que los demás). Con lo cual no quiero decir que los sistemas patrilineales no tengan también sus problemas con la segmentación, pero están menos imbricados en el sistema, se derivan menos directamente de su lógica interna. La baza decisiva consiste, naturalmente, en la solución del

problema de reconciliar el principio 3 con la filiación por la línea de las hembras.

2

Uno de los errores de los primeros evolucionistas fue suponer que las formas de filiación se excluían mutuamente; las sociedades que eran patrilineales sólo podían haber surgido de un previo estadio matrilineal, pero ambas formas no podían darse a la vez. Sin embargo, hemos visto que los principios de la filiación pueden aplicarse a muchos usos y que no existe ninguna razón por la que una sociedad no puede tener grupos de filiación matrilineal para ciertos fines y grupos de filiación patrilineal para otros. Los antropólogos llaman a esto el sistema de *doble filiación* y, aunque es perfectamente viable, rara vez se da y presenta algunas dificultades. Incluso, aunque no aceptemos el enfoque evolucionista de que ambos tipos de grupos de filiación se excluyen mutuamente, resulta difícil no aceptar la idea de que los sistemas de doble filiación son transitorios; claramente lo son los ejemplos de Africa central que hemos citado. Aquí, una situación que anteriormente fue exclusivamente matrilineal ha sido invadida por el principio patrilineal, fundándose grupos locales patrilineales con matriclanes dispersos. Quizá sea este el camino que origina los sistemas de doble filiación, pero resulta difícil afirmarlo. Si una sociedad se *inicia* con grupos de filiación patrilineales, ¿cómo podría dar lugar a grupos matrilineales más tarde? o ¿cómo podrá una sociedad desarrollar a la vez ambas formas de grupos de filiación desde un principio?

Todo es posible, pero nos faltan los datos que nos ayudarían a decidir. Entre los ashanti, a pesar de la extrema naturaleza matrilineal de su sistema, hay una creencia de que el *ntoro,* o espíritu, se transmite patrilinealmente y, por tanto, existe un grupo de filiación patrilineal de hombres que comparten el mismo *ntoro.* Lo contrario puede ocurrir en sociedades patrilineales, y la creencia de que cierta esencia es transmitida a través de la línea femenina puede llevar al establecimiento de grupos de filiación matrilineal.

Tenemos que ser precavidos. He subrayado que lo que realmente califica a un sistema para que se le designe de «doble filiación» es que existan *ambos tipos de grupos de filiación.* Por tanto, deben existir grupos de filiación de ambos tipos que verdaderamente puedan ser identificados. Creo que esto es necesario porque, de otro modo, desembocaríamos en una terrible confusión al designar a toda clase de sistemas por el mismo nombre, cuando en realidad son muy distintos. Por ejemplo, incluso en un sistema patrilineal, un varón tiene parientes matrilineales, y se da con frecuencia el caso de que juegan un papel importante en su vida. Así, un hombre puede tener importantes relaciones con los varones del patrilinaje de su madre —como ocurre entre los tallensi—, pero esto no crea ambos tipos de grupos de filiación. Asimismo, entre los hopi, un hombre mantiene buenas relaciones con los miembros del matrilinaje de su padre, pero, una vez más, de aquí no surge un sistema de doble filiación. A veces ocurre que el hermano de la madre de un varón, en un sistema patrilineal, tiene deberes muy importantes respecto al hijo de su hermana y, a menudo, tiene dichos deberes precisamente por *no* estar viviendo en el linaje del hijo de su hermana; no ejerce potestad alguna legal ni derechos económicos sobre su sobrino materno, por lo que es el pariente ideal para ejecultar algunas ceremonias y otros deberes en la vida de aquél. Se da con frecuencia el caso de que las relaciones dentro del patrilinaje son muy tensas y surgen disputas entre hermanos y otros agnados sobre cuestiones de herencia y sucesión. En tales circunstancias, puede muy bien ocurrir que un varón se dirija al patrilinaje de su madre en petición de ayuda, y esta vuelta a los parientes varones de la madre con el tiempo pudiera cristalizar en la costumbre de ayudarse y de mantener relaciones privilegiadas entre sí. Así en muchas tribus de Africa del Sur existe la costumbre de que un varón puede gastar bromas al hermano de su madre, le robe la propiedad, por ejemplo, y en general se comporte con él muy libremente. Como perfectamente demostró Eggan respecto de los hopi, en la situación matrilineal un varón sostiene relaciones muy semejantes con las hermanas de su padre.

Así, pues, en toda sociedad en que se hayan establecido grupos de filiación unilineal, un individuo mantiene, por lo general, buenas relaciones con parientes distintos a los de su propio grupo de filiación, y especialmente con los emparentados con aquel de sus padres que no sea el que le faculta a ser miembro de su propio grupo de filiación. Fortes lo ha denominado «descendencia complementaria». Así, por ejemplo, en una sociedad patrilineal, aun cuando el varón adquiere su status de miembro del grupo de filiación por su padre, sigue siendo hijo de su madre y, por consiguiente, mantiene relaciones «complementarias» con los agnados de su madre y, en particular, con los hermanos de ella. Otra forma de enfoque consiste en no verlo como un resultado de la «descendencia» —ser el hijo de su madre—, sino como derivado del vínculo matrimonial. Cuando un hombre se casa establece una relación de afinidad entre su linaje y el de su esposa; su

hijo (es un ejemplo patrilineal) es miembro de su linaje y comparte con él esta relación de afinidad. El hijo tiene relaciones especiales con sus tíos maternos no porque son los hermanos de su madre, sino por ser los hermanos de la esposa de su padre. Esto puede parecer dos formas distintas de hablar de una misma cosa, pero los antropólogos han gastado mucha tinta en la controversia sobre los méritos de uno u otro punto de vista. El verdadero significado de esta distinción se aclara cuando consideramos en detalle la filiación y el matrimonio.

Debemos adoptar otra precaución. Muchas sociedades cuentan con grupos que reclutan miembros mediante el parentesco; así, un varón puede unirse al grupo de su madre para ciertos fines y al del padre para otros. Podríamos imaginar una situación en la que, por ejemplo, un varón sigue en la religión a su madre y en la política al padre. Por su madre puede ser metodista y por su padre socialista, o bien anglicano por su madre y liberal por su padre, etc. Es un método de *afiliar* personas a grupos u organizaciones a través del vínculo del parentesco; pero ello no acarrea implicaciones de filiación. Los miembros de semejante grupo no se consideran necesariamente descendientes de un antepasado común, ni siquiera descendientes de subgrupos de filiación unilineal a partir de un antepasado común. No se trata de grupos de filiación unilineal, incluso aunque el reclutamiento se efectúe unilinealmente (es decir, sólo a través de un sexo). Una sociedad en la que un varón fuera miembro de un grupo de filiación por su padre pero estuviera afiliado a un grupo religioso por su madre no sería según nuestra definición una sociedad de doble filiación. Tales formas de reclutamiento y sus relaciones con «auténticos» sistemas de doble filiación bien merecen ser investigados; pero para nuestros actuales propósitos no constituyen sistemas de doble filiación. En los casos en que un individuo puede afiliarse doblemente en la forma arriba indicada, quizá fuera mejor hablar de *afiliación dual*. Pudiera suceder que muchos de los grupos descritos como «clanes» en la literatura, de hecho, se basen más bien en la afiliación que en la filiación, semejándose, por tanto, a «clubs» o «cultos» más que a linajes.

Por ahora debemos sencillamente tomar nota de que ni la afiliación dual ni las alianzas entre afines, ni tan siquiera la filiación complementaria, crean la doble filiación, si por lo último debemos entender que la sociedad reconoce ambos tipos de linaje. Cada una establece una serie de relaciones personales para un determinado ego y eso es todo. Quizá percibamos esto mejor señalando que si un varón tiene dos hermanas y una se casa dentro del patrilinaje A y la otra dentro del B, en tal caso tendrá hijos de hermanas en ambos

patrilinajes; pero los sobrinos de A y de B no se relacionan *entre sí;* en un verdadero sistema matrilineal ambos serían miembros del mismo matrilinaje. Incluso, si la relación se extiende del ego al hermano de la madre del hermano de su madre (es decir, el hermano de la madre de la madre del ego) y aún más lejos, la situación es la misma; tenemos alrededor del ego un grupo de personas emparentadas matrilinealmente, pero no un matrilinaje. El hecho importante de que en los sistemas unilineales las personas mantienen relaciones de suma trascendencia con parientes ajenos a su propio grupo unilineal no debe ser confundido con la situación en que la sociedad ha institucionalizado ambas clases de grupos de filiación para distintos fines. Veamos un ejemplo antes de analizar los problemas más abstractos que presenta la doble filiación.

Los yako de Nigeria quizá sean la sociedad de doble filiación sobre la que se tiene mayor cantidad de datos. La mayoría viven en una gran ciudad, Umor, con una población de 11.000 habitantes. Se divide en barrios, en cada uno de los cuales vive un patriclan (*kepun*), que es exógamo y celebra ritos en un edificio central destinado a asambleas. El clan se compone de un número de linajes separados (*yeponama;* singular *eponama*), que poseen la tierra enclavada dentro del territorio del clan y cuyos miembros viven con sus esposas e hijos en un simple pabellón. (*Eponama* significa «uretra», subrayándose así el vínculo biológico entre los agnados.) El *kepun* no es un clan segmentado, y los linajes trazan sus genealogías durante pocas generaciones. Los derechos del varón al hogar, a la tierra y a cierta protección se derivan del patriclán y del patrilinaje. Sin embargo, Umor también se divide en matriclanes (*vajima;* singular *lejima*), que naturalmente se hallan dispersos a causa de la residencia patrilocal y de la costumbre exogámica del patriclan. El matriclan se divide en linajes de escaso alcance (*yajimafat;* singular *lejimafat*); actualmente la exogamia sólo se impone dentro de estos linajes, aunque anteriormente regía en todo el matriclan; cada matriclan dispone de un templo dedicado a sus espíritus y de un sacerdote varon investido de gran autoridad. Pero el aspecto más sorprendente del vínculo matrilineal es que todos los bienes muebles y otras riquezas se transmiten matrilinealmente, de manera que cada individuo varón recibe la herencia separadamente: por el padre recibe la casa, las tierras y todos los bienes inmuebles, y por parte de los hermanos de su madre recibe dinero y ganado, así como la propiedad mueble. Visto de otro modo; cuando un hombre muere, sus tierras y su casa pasan a sus propios hijos o a otros agnados próximos, mientras que su dinero y el ganado se transmite a los hijos de la hermana o a otros parientes próximos

uterinos. Con ello se consigue probablemente mantener la igualdad de los patrilinajes, ya que un patrilinaje (o clan) no puede alcanzar una posición jerárquica superior a los demás si al morir un miembro su riqueza siempre se redistribuye entre los demás patrilinajes.

Los matriclanes son asimismo muy importantes como grupos rituales, y se supone que «mantienen la paz» en el poblado. Esto se observa porque cortan transversalmente los patriclanes definidos territorialmente y, en cierto modo, los unen. Pero los espíritus y los sacerdotes del matriclan son más poderosos y tienen más prestigio que los del patriclan, lo cual me induce a pensar que los yako debieron ser alguna vez totalmente matrilineales y fueron objeto de intromisiones patrilineales del tipo de las expuestas más arriba (los yako generalmente practican la poliginia). El tránsito hacia la residencia patrilocal quizá debilitó a los matriclanes, pero, antes de que esto fuese demasiado lejos, los yako crearon grandes colonias, como Umor, donde los miembros del matriclan podían estar en contacto con suma facilidad; de esta manera conservaron su prioridad y algunas funciones; por ejemplo, heredar las riquezas muebles, pero los patriclanes rebasaron los límites de la nueva estructuración territorial y, como es lógico, controlaron la totalidad de la tierra. Es una simple conjetura, pero pudiera ser la explicación de este interesante sistema que ilustra tan perfectamente cómo una sociedad puede aplicar ambos sistemas de filiación para distintos fines.

También podría explicar otra anomalía del sistema. Ocurre que si matan a un varón yako, su matriclan, no su patriclan, puede pedir la correspondiente compensación; puede incluso llegar hasta a exigir para sí una hembra del matriclan del asesino; lo cual como señala Forde, etnógrafo de los yako, no es muy comprensible, ya que si la hembra exigida como compensación está criando niños, éstos pasarán a pertenecer al matriclán del hombre muerto; lo cual es más que compensación, pues, si el varón no hubiera muerto y hubiera tenido hijos, éstos no habrían pertenecido a su matriclán, sino a su patriclán, por lo cual con su muerte el patriclán ha perdido en realidad nuevos miembros potenciales. Si además agregamos que el precio por la novia se paga a su matriclán y no a su patriclán, creo que es lógico no abrigar duda alguna sobre que el matriclán es la unidad originaria y que aún conserva dichas funciones en otras circunstancias que, lógicamente, no lo necesitan.

Existen muchos otros aspectos del sistema de los yako que sería muy interesante abordar, pero debemos reducirlo a este breve bosquejo y pasar a un análisis más general de la doble filiación.

Cualquier sistema de doble filiación puede funcionar siempre que

cada principio realice una tarea distinta. Esto está muy bien resuelto en el caso de los yako: los varones no se mueven y, por tanto, los bienes inmuebles se transmiten a través de los varones; las hembras se van y, como es natural, los bienes muebles se transmiten a través de ellas; pero a nivel legal y de ritos no existe una delimitación tan tajante, y a veces falla la lógica. En la mayoría de los sistemas de doble filiación el grupo residencial es el patrilinaje; y es razonable que ocurra así, puesto que se trata del tipo de grupo residencial de más fácil adaptación. El lector puede imaginarse un sistema de doble filiación basado en algún tipo de grupo matrilineal de residencia y ver por qué sería difícil, aunque no imposible su funcionamiento. Pero quizá el mismo hecho de que la doble filiación casi siempre surge cuando un sistema de filiación matrilineal pasa a ser de residencia patrilocal sea lo que explique que en casi todos los sistemas de doble filiación el grupo residencial es el patrilinaje.

Todo cuanto hemos dicho acerca de los problemas y de las dificultades de los grupos de filiación unilineal sigue siendo válido cuando nos referimos a grupos que tienen establecido un sistema de doble filiación. Para el matrilinaje todavía sigue existiendo la preocupación de que sus mujeres deben quedar embarazadas y de que el matrilinaje tiene que tener poder sobre los hijos para cualquier propósito que haya de ser cumplido; los sacerdotes del matriclán de los yako, por ejemplo, están deseando tener hijos de sus hermanas para que les sucedan en el cargo. También es cierto que los patrilinajes desean «quedar aliviados» de sus hembras consanguíneas y adquirir esposas para tener hijos. A tal fin, han insitucionalizado la poliginia y el precio de la novia, aunque no siempre este último resulte eficaz para afirmar los derechos del «pater» sobre los hijos.

En el sistema de doble filiación existe la diferencia de que estos propósitos pueden cumplirse conjuntamente mediante el matrimonio. En primer lugar, el matrilinaje consigue que sus mujeres queden embarazadas y el patrilinaje obtiene esposas y, por tanto, hijos. Entre los yako, el matrilinaje sale ganando en cierto modo; percibe el precio de la novia que entregan los varones del patrilinaje por el privilegio de utilizar la fertilidad de la mujer, pero no pierde sus propios derechos sobre los hijos de ella, es decir, conserva los derechos sobre la fecundidad de la mujer. Por consiguiente, el matriclán controla ritualmente la fertilidad de sus hembras, aunque, como ya hemos visto, se reconoce plenamente el lugar que le corresponde al varón en la procreación. Pero en cualquier sistema semejante lo mismo sería también cierto: tanto el matrilinaje como el patrilinaje salen ganando con el matrimonio. Esto no significa que las relaciones conyu-

gales deban ser estables, aunque al patrilinaje le favorece cierto grado de estabilidad. Entre los yako el divorcio es posible, pues la poliginia y el volver a casarse lo solucionan. Si una mujer está encinta y abandona a su marido, el hijo será entonces de él y pertenecerá a su patriclán. Pero también en este caso el patrilinaje pierde algo y sería mejor si el pago del precio de la novia diese al varón el derecho absoluto sobre la prole de su esposa. Quizá sea en este punto, como en la cuestión del pago por homicidio, donde los dos principios rozan un poco y no consiguen alcanzar el equilibrio. Pero lo que nos expresa, y esto también debe ser cierto para todo sistema de doble filiación, es que el matrilinaje consigue prosperar en semejante régimen, pese a su dispersión, e incluso obtener el mayor beneficio, por no depender del matrimonio de la manera en que depende el patrilinaje.

Si lo vemos desde el punto de vista de los papeles a representar, percibimos que el sistema ofrece otro aspecto interesante: permite al individuo representar una serie de papeles más completa que la del simple sistema unilineal. Así, por ejemplo, en su patrilinaje el varón es «padre» y produce los nuevos miembros; es asimismo «hermano» en su matrilinaje y tiene derechos sobre los hijos de sus hermanas y deberes respecto a los hermanos de su madre. Una hembra puede producir hijos para el patrilinaje de su esposo —representar el papel de esposa—, a la vez que proporcionar hijos e hijas de hermana para su propio matrilinaje —representar el papel de «hermana». El varón es hijo e hijo de la hermana a la vez que padre y «hermano de la madre». En lo que se refiere al comportamiento y a los derechos y deberes totales de un individuo, participar en un sistema de doble filiación es muy diferente de hacerlo en uno que sólo reconoce el principio unilineal. En lo que se refiere a todo el sistema, gran parte depende de lo que ambos conjuntos de grupos de filiación tengan que *hacer*. Naturalmente, esto es un producto del desarrollo histórico y a veces no puede funcionar con suavidad. Partiendo de un plan racional, podría ponerse en funcionamiento una solución cómoda, pero las sociedades no planean sus instituciones de tal modo, y los sistemas de doble filiación, como los demás, se han edificado sobre cimientos accidentales; todavía no se han establecido las circunstancias en que surgen y las situaciones en que funcionan con eficacia o, por el contrario, que impiden su adaptación.

3

Hasta ahora hemos tomado *al grupo fraterno* como punto de partida para el examen de los grupos de doble filiación, pero algunos de esos difíciles hechos etnográficos quizá nos obliguen a revisar nuestra decisión. El malestar que producen esos hechos es que son un tanto enigmáticos y que no siempre estamos seguros de que estamos tratando con grupos y no precisamente con categorías o con formas de afiliación más que de filiación.

Según Margaret Mead, los mundugamor de Nueva Guinea transmiten las tierras patrilinealmente, pero la tierra es tan abundante que no existen problemas de herencia. Los demás bienes, incluso las flautas sagradas, a las que los mundugamor dan gran importancia, se transmiten de padre a hija y de madre a hijo. A estas «líneas» de transmisión de herencia los nativos las denominan «cuerdas». Mead lo atribuye a la hostilidad entre personas del mismo sexo; los padres odian a los hijos y los hermanos varones se odian entre sí. La forma normal de matrimonio (que es polígino) consiste en cambiar hermanas, pero los padres a veces ceden sus hijas por jóvenes esposas y con ello reducen las posibilidades de sus hijos; el varón sólo confiará en su madre o en su hija y se hallará en guerra con todos sus parientes varones. Se llega hasta el extremo de que el padre y la hija duermen en la misma cama hasta que la muchacha se case.

Resulta difícil hacerse a la idea de que estas «cuerdas» son grupos de filiación. Cuando muere el padre, sus bienes pasan a sus hijas; éstas se casan y conservan los bienes hasta tener hijos a quienes transmitirlos. Es una forma de herencia individual, pero no parece que dé lugar a un grupo de filiación. Evidentemente, los mundugamor trataron de constituir un tipo de filiación cognaticia al unir los descendientes de un hermano y una hermana que, según el sistema de la «cuerda», habrían estado separados; pero este sistema falló y, como parece ser que de él no surgieron grupos de residencia ni de otra clase, podemos dejarlo de lado. Pero merece la pena señalarlo por su interés y por el hecho de que no se deriva de algo que se asemeje al vínculo «natural» fraterno; formalmente vincula a las personas a través de las generaciones, pero no tiene en cuenta el cruce de sexos en el lazo fraterno. Sin embargo, merece la pena indicar que, cuando los mundugamor intentaron desarrollar un sistema que orillase alguna de estas dificultades, es decir, «entre-

lazar las cuerdas», como dijo Mead, recurrieron al vínculo fraterno.

Otro método de establecer la filiación, que en este caso parece que tiene como resultado la formación de agrupaciones, es el de los apinayé de Brasil. La noción de que los grupos de filiación contienen ambos sexos se da por sabida y existen grupos matrilineales de hembras y patrilineales de varones, sistema que se ha bautizado con el nombre de «filiación paralela» y que es perfectamente viable, siempre que los *fines* que dieron existencia a los grupos femeninos se hayan limitado adecuadamente. Vimos que en algunas tribus matrilocales-matrilineales la propiedad se hallaba más o menos en manos de los grupos femeninos emparentados matrilinealmente dentro del grupo de residencia.

Si la propiedad del «varón» se desarrollara de igual modo podría producirse la situación apinayé. Pero esto, al igual que en el caso mundugamor, corta el vínculo hermano-hermana, que fue nuestro punto de partida. Sólo puede clasificarse y ser manejado si tomamos los cuatro papeles (padre/esposo, madre/esposa, hermano/hijo, hermana/hija), y observamos qué posibilidades nos ofrecen para constituir agrupaciones. Esto es puro análisis formal y, contrariamente a nuestro otro punto de partida, poco nos dice acerca de cómo se originaron los grupos de filiación.

Creo que existen nueve formas posibles de disponer estas relaciones, esto es, de enlazar dichos papeles, si agregamos las dos posibilidades de papeles combinados, es decir, padres por un lado e hijos por el otro.

1 de padre a prole (es decir, hijos e hijas)
2 de madre a prole
3 de padre a hijo
4 de madre a hija
5 de padre a hija
6 de madre a hijo
7 de padres a prole
8 de padres a hijo
9 de padres a hija

Llevados estrictamente a cabo, 1 y 2 nos darían el sistema patrilineal y matrilineal respectivamente; 3 y 4 la situación apinayé; 5 y 6 las «cuerdas» mundugamor; y 7 un sistema cognaticio que «ignora el sexo»; en los demás casos es esencial la diferenciación por sexos (el padre de la madre y el hijo de la hija). 8 y 9 plantean un problema; podemos ver de qué modo la prole puede «filiarse» del padre o de madre, pero ¿cómo puede uno de los hijos descender de sus padres y los otros no?, y esto es lo que sucede en cierto modo si nos atenemos a la lógica de nuestro caso extremo patrilineal. Ya que en este caso vimos que los vínculos que sostienen al sistema son los de padre e hijo y madre; ¿dónde está la hija?, está fuera, representando el papel de «madre» en alguna parte: en el reparto no hay papel para las hijas. Esto ocurre en el caso extremo en que las hermanas sean realmente «desperdicios» y se las eche para que actúen como madres en otra parte. Mientras se las retenga como miembros (no-reproductores) del linaje se dará la posibilidad 1 y no la 8. Esta última implica la incorporación de la «madre» al grupo del padre y del hijo, como sucedía en China. Podemos representar esto como sigue:

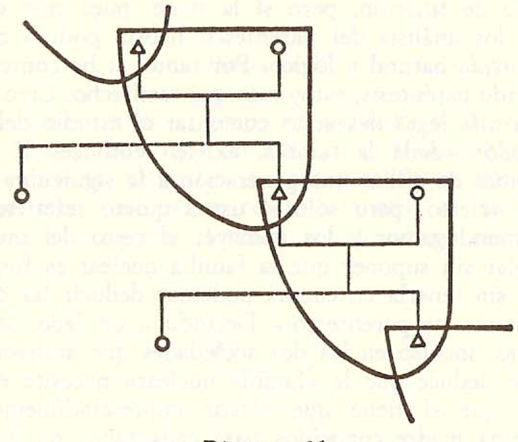


Diagrama 25

Lo que en realidad nos ofrece la posibilidad 8 es el «modelo» de un sistema patrilineal que sería el alternativo de la 1. La posibilidad 9, que sería lo opuesto de lo matrilineal, no se da por todas las razones expuestas anteriormente al analizar las diferencias entre los grupos de filiación matrilineal y patrilineal.

Lo que me interesa de este análisis es esto: lógicamente los sistemas 3, 4, 5 y 6 no se pueden deducir de nuestro punto de partida del grupo «natural» y de su perpetuación, utilizado en el capítulo 1 para llegar a los tres sistemas de filiación. Esos cuatro casos nos exigen que tengamos en cuenta los cuatro papeles de la

«familia nuclear» y que observemos cómo se diferencia cada generación por sexo, así como su descendencia de la generación precedente. Y aún así estos cuatro casos que durante su formación requieren, lógicamente, los papeles de la «familia nuclear» *únicamente cubren dos casos conocidos* en toda la etnografía. En el sistema de análisis que hemos utilizado, valiéndonos de los papeles familiares, los cuatro casos eran *posibilidades,* igual que los demás; sin embargo, sólo conocemos un ejemplo de cada una. No estoy seguro de tener razón en afirmar que no es menester considerar a la familia nuclear como «fundamental» o «básica», pero desde el punto de vista lógico, caso de no serlo por todas las demás razones anticipadas en el capítulo 1, apenas si es necesario considerarla de este modo.

Quizá ahora parezca tener escasa importancia esa corta excursión dentro de la lógica del parentesco, a fin de acoplar dos difíciles tipos del principio de filiación, pero sí la tiene, pues creo que para la mayoría de los análisis del parentesco habría podido constituir el *punto de partida* natural y lógico. Por tanto, si he conseguido reducirlo a un árido paréntesis, estoy más que sastifecho. Creo que incluso las personas más legas desearían comenzar el estudio del parentesco de este modo: «dada la familia, existen entonces X número de posibles formas de afiliar una generación a la siguiente». A esto yo contestaría: «cierto, pero sólo si usted quiere referirse nada más que a los mundugamor y los apinayé; el resto del mundo se las puede arreglar sin suponer que la familia nuclear es fundamental y necesaria, y sin tenerla en cuenta podemos deducir las diversas formas del sistema de parentesco.» Dejando a un lado las consideraciones lógicas, incluso en las dos sociedades que acabamos de mencionar no se deduce que la «familia nuclear» necesite existir como unidad. Lo que sí tiene que existir imprescindiblemente es un «padre» y una madre conocidos para cada niño; o, dicho de otro modo, un esposo legal para la madre.

NOTA.—Desde que escribí lo anterior he descubierto que el sistema apinayé, enfocado desde el ángulo de los arreglos de matrimonio interno en la tribu, en modo alguno difiere de nuestras teorías. La tribu se divide en cuatro «grupos»; designémoslos A, B, C y D; la norma matrimonial exige que los varones de A se casen con hembras de B, los de B con mujeres de C, los de C con hembras de D y los de D con las mujeres de A. Empleando letras mayúsculas para los varones y minúsculas para las hembras, he aquí cómo funcionaría:

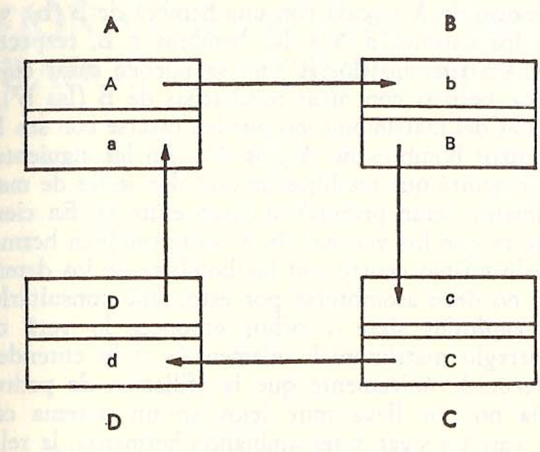


Diagrama 26

Las hembras se unen al grupo de la madre y los varones al del padre. De manera que lo que tenemos en realidad son cuatro grupos *endógamos*: Ab, Bc, Cd y Da. La hermana de un varón se hallará en su grupo afín, pero no se casará con ella; lo hará con la hija de una mujer que no sea su madre, en su grupo afín. He aquí el proceso:

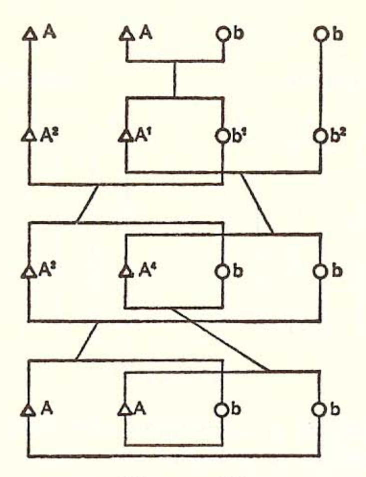


Diagrama 27

Aquí el varón de A se casa con una hembra de B (b), y sus hijos se asignarán los varones a A y las hembras a B, respectivamente. Los hijos del matrimonio (los A[1]) no se pueden casar con sus hermanas (las b[1]), pero sí con otras muchachas de B (las b[2]), de igual manera las hijas del matrimonio no pueden casarse con sus hermanos, pero sí con otros hombres de A (los A[2]). En las siguientes generaciones nada impedirá que los hijos de esas dos series de matrimonios (que naturalmente serán primos) se casen entre sí. En cierto modo, lo que ocurre es que los varones de A «intercambian hermanas» con los demás, y lo mismo ocurre con los hombres de los demás grupos.

El lector no debe asombrarse por esto, sino consultarlo después de leer los capítulos siete y ocho; entonces lo verá como una especie de arreglo matrimonial «elemental» y lo entenderá mejor. Por ahora recuerde únicamente que la afiliación de padres e hijos en la familia no nos lleva muy lejos en un sistema como éste. Mientras los varones sigan intercambiando hermanas, la relación hermano-hermana continúa siendo primordial y el sistema adquiere un sentido «patrilineal»: se cambian hermanas por esposas, desperdicios por capacidad reproductora. En las categorías A, B, C y D se es miembro por «afiliación» y es el nombre que dan los apinayé al sistema. Realmente, nada tiene que ver con la «filiación paralela», sino con los arreglos matrimoniales.

Capítulo 6

FILIACION COGNATICIA Y GRUPOS CENTRADOS EN TORNO AL EGO

En el primer capítulo contrastamos los métodos de reclutamiento unilineal y cognaticio respecto a la formación de los grupos de filiación. Vimos que el método unilineal ofrecía la ventaja de asignar a los individuos a un solo grupo (el del padre o el de la madre), creando grupos distintos y no superpuestos. Podemos verlo mejor así:

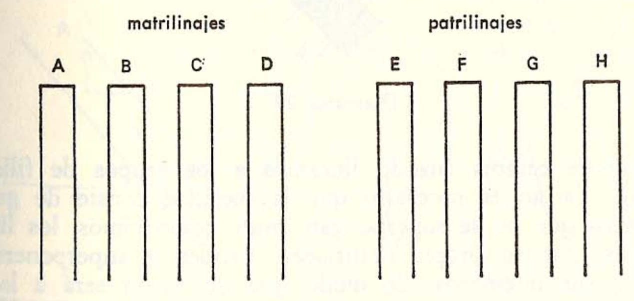


Diagrama 28

Cuando ambos principios unilineales se emplean, ambos siguen siendo válidos y un varón es un miembro de un matrilinaje y de un patrilinaje, que existen para cumplir diversos fines. El sistema uni-

lineal da una serie discontinua de grupos de filiación. En el sistema de doble filiación las unidades del sistema siguen siendo discontinuas y no patrilinajes superpuestos por un lado y matrilinajes superpuestos por el otro, aunque habrá miembros de todos los matrilinajes en cada patrilinaje y viceversa. Como los matrilinajes y los patrilinajes existen para fines distintos, esto no importa, aunque, si no están hábilmente «entrelazados», surgirían algunos problemas, como vimos que ocurría entre los yoko. Podríamos ilustrarlo así:

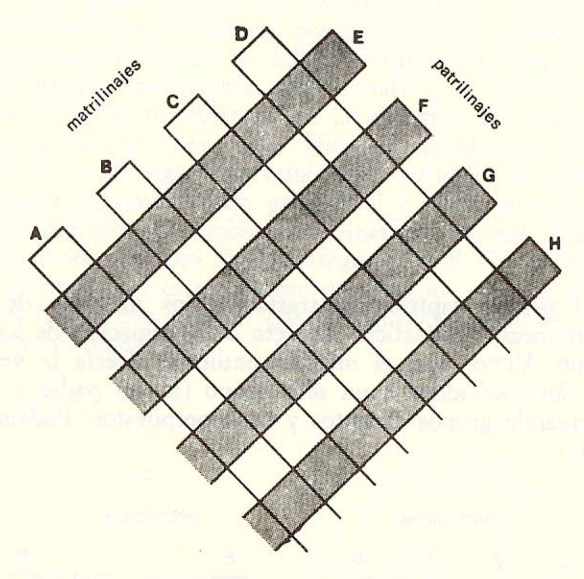


Diagrama 29

El paisaje cambia cuando llegamos a los grupos de filiación cognaticia. Ya no es necesario que la sociedad conste de grupos discontinuos que no se superpongan, pues, como vimos, los linajes cognaticios, por su propia naturaleza, tienden a superponerse al reclutar a sus miembros, de modo que un varón será a la vez miembro de varios grupos que tienen fines similares. Como es lógico, surgirían problemas estructurales distintos de los que se plantean en los grupos unilineales, aun cuando, al igual que los últimos, están constituidos por descendientes derivados de un antepasado común. En el caso cognaticio, sin embargo, el sexo no limita esta

filiación, y *todos* los descendientes del antepasado se incluyen en su grupo, permitiéndose que los varones y las hembras reproduzcan el grupo. Podríamos ilustrarlo de la siguiente forma:

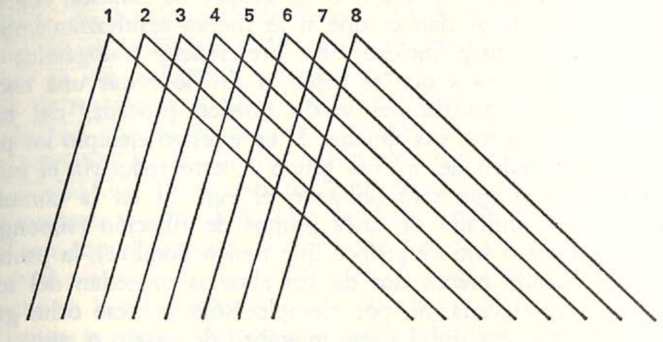


Diagrama 30

En este caso, pasado algún tiempo, se habrán fundado cierto número de grupos de filiación y todo descendiente de cada fundador sigue siendo miembro del grupo de este último.

Desde el punto de vista del individuo podemos dibujar simplemente la diferencia que para él existe entre ser miembro de un grupo de doble filiación y serlo de uno con filiación cognaticia:

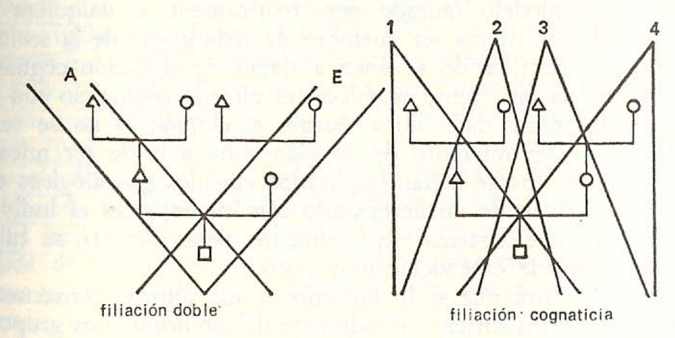


Diagrama 31

En el de doble filiación es miembro de un matrilinaje y de un patrilinaje, mientras que en el cognaticio lo es de tantos linajes cognaticios como antepasados lineales suyos que hubiesen sido miem-

bros. De esta manera, a nivel de los abuelos habría cuatro, al de los bisabuelos ocho, etc. Este modelo supone que los cuatro abuelos proceden de distintos grupos, pero, como es natural, podría no haber sido así; generalmente es raro que los grupos de filiación cognaticia sean exógamos y la verdad es que si lo fueran resultarían impracticables; a veces existe incluso una preferencia endogámica y se anima a los «primos» a que se casen, a fin de evitar una excesiva superposición. Los padres del varón pueden proceder del mismo grupo o, cuando menos, sus abuelos. Si en nuestro ejemplo los padres de su padre proceden del mismo grupo 1, esto reduciría el número de acatamientos a que está obligado el ego. Si en la comunidad hay un número limitado de tales grupos de filiación (supongamos que hay un número fijo de grupos que tienen nombre), la probabilidad de que cuando menos dos de sus abuelos procedan del mismo grupo será muy elevada. Si, por ejemplo, sólo hubiese ocho grupos de este tipo, entonces quizá fuese miembro de cuatro o cinco. Todo depende de hasta dónde ascienda en el trazado de su genealogía. Si puede recordar a qué grupos estaban afiliados sus bisabuelos, contará con ocho probabilidades de ser miembro, pero las probabilidades de que recuerde las afiliaciones de sus dieciséis tatarabuelos serán muy escasas. Si se tratase de grupos con apelativo como los clanes, recordaría simplemente los nombres heredados. Sabría, por ejemplo, que lleva los apellidos 1, 3, 5, 6 y 8. Pero supongamos que su esposa fuese miembro de 2, 4 y 7, entonces ella estaría adscrita a ellos y su prole sería miembro de los ocho grupos.

Este es un modelo limitado, pero teóricamente a cualquiera le es posible en dicho sistema ser miembro de cada grupo de la sociedad. Si los grupos de filiación se unen a clanes de afiliación cognaticia, un varón podría fácilmente establecer el vínculo cognaticio con cada «clan» de la comunidad. Sin embargo, si el modelo no se refiere a la forma de ser miembro de un clan, sino a la de ser miembro de un linaje en que se hallan implicados vínculos genealógicos exactos que se derivan de un antepasado común, entonces el individuo no puede agotar el sistema tan fácilmente, pero, aún así, su calidad de miembro puede extenderse muy poco.

Salta a la vista que si lo llevamos a sus últimas consecuencias lógicas este sistema difiere radicalmente del unilineal. Los grupos de filiación cognaticia de esta clase no pueden realmente cumplir la misma función que los de filiación unilineal. Les es imposible, para dar un ejemplo sencillo, incluso constituir grupos residenciales. Si uno de dichos linajes decidiese mantener a todos sus miembros juntos, sólo podría hacerlo a expensas de otros linajes, restándoles miem-

bros. Podría mantener juntos a unos cuantos miembros y competir con otros linajes sobre el *acatamiento* de los ausentes (ya vimos que algo similar puede suceder en algunas sociedades matrilineales), pero no puede existir una *norma* que estipule que todos los miembros del linaje residan juntos. De hecho, nos es imposible predecir qué normas de residencia existirán. Como la mayoría de esos grupos casi siempre se ven obligados a dispersarse, pueden establecer *cualquier* norma de residencia o, mejor aún, *no* fijar ninguna. Tomemos otro ejemplo: no pueden actuar como grupos de venganza, función bastante corriente en los linajes unilineales; si un varón del linaje A mata a otro del B, en nuestros ejemplos unilineales B podría vengarse matando a otro de A; esto es fácil, debido a que los miembros de B son completamente distintos de los de A. Pero si un varón de 1 mata a otro de 2, en nuestro ejemplo cognaticio, ¿cómo podría 2 vengarse en 1, si los miembros de 1 lo son también de 2 y viceversa? Podríamos acumular ejemplos de los problemas que en sus inicios acarrea la superposición. A algunos teóricos les han parecido tan devastadores que han negado que los grupos de filiación cognaticia pudiesen realmente existir, y los consideraron, debido a que el principio 3 encaja bien aquí y los hombres son los afectados, como grupos patrilineales en estado de fluidez. Más tarde veremos esto.

2

Nada hay de malo en ser miembro por nacimiento de varios grupos, incluso puede ser ventajoso. Pero, salvo que se modifiquen de algún modo, estos grupos de filiación cognaticia no pueden actuar como linajes unilineales. Comparten con estos últimos la característica de que son grupos basados en la filiación desde un antepasado común, pero al aceptar el reclutamiento cognaticio han perdido la discontinuidad, que, sin embargo, es la baza decisiva del grupo de filiación unilineal en cuanto a eficiencia social.

El hecho de que no puedan actuar exactamente igual que los grupos de filiación unilineal no debe ocultarnos sus posibles funciones y, en algunas circunstancias, quizás posean virtudes de supervivencia de las que carecen los grupos unilineales. Digamos, ante todo, que lo que hemos analizado antes de una manera abstracta es lo que los antropólogos denominan grupos de filiación cognaticia «sin restricciones», es decir, los que admiten como miembros a *todos* los descendientes del antepasado fundador. En tales grupos se puede restringir la admisión de miembros basándose en criterios que no

sean los del sexo y obtener grupos capaces de actuar como sus opuestos unilineales. Pero por ahora seguiremos ocupándonos de la versión cognaticia escueta.

Podemos imaginar una situación en la que hubiese grupos encargados de las ceremonias, como efectivamente ocurre con los sagada igorots de Filipinas. Si el grupo 1 convocase a todos sus miembros a una ceremonia, poco importaría que también fuesen miembros de otros grupos que asimismo celebren otras ceremonias; el único inconveniente sería el *tiempo,* pues no les sería posible acudir a distintas ceremonias a la misma hora. Pero podría darse otra circunstancia, que es fácil de imaginar y que solucionaría el problema. Supongamos que hubiese en la comunidad varias zonas de tierras de pasto, cuyos primeros propietarios dispusieron que todos sus descendientes podían usarlas para sus ganados. De nuevo, poco importaría que alguno disfrutase del derecho de pastoreo sobre más de una zona, esto incluso pudiera ser ventajoso. Los igorots a que nos hemos referido más arriba nos dan un ejemplo; hace ocho o diez generaciones sus antepasados ocuparon el territorio que ahora poseen; algunos individuos de estos primeros emigrantes talaron los árboles de algunas laderas y *todos* los descendientes de cada uno de ellos tienen derecho a cultivar en estas parcelas. Asimismo, la zona de pinar de la que un hombre se proclamaba propietario el primero era propiedad de todos sus descendientes, los cuales nombraban un «guarda» para que regulase la corta de madera. Tomemos de nuevo la herencia; si existía una norma de que toda la prole de un varón compartía su herencia, ésta se iría dividiendo con el paso de las generaciones y los herederos pudieron constituir un linaje cognaticio. Este linaje «potencial» nunca pudo alcanzar gran volumen, salvo que los vínculos se hubiesen mantenido al desaparecer una rama del mismo y, por consiguiente, hubiera habido la correspondiente «reversión» de la propiedad. Todo debió depender de la naturaleza de la propiedad; si, por ejemplo, era ganado, que puede dividirse y repartirse fácilmente, quizá no fuese tan necesario que el grupo estuviese junto; pero si la herencia no se podía dividir, por ejemplo, si eran tierras indivisas, no cabe duda de que el grupo necesitaba unirse para efectuar la explotación conjunta.

Una vez más se plantea la cuestión de la residencia. Si la propiedad de un grupo se compone de un territorio, ¿cómo puede el grupo residir en él y explotarlo? Ya sugerimos una ligera modificación del sistema que lo hiciese viable: un núcleo de miembros puede residir en él mientras los ausentes conservan sus derechos sobre la tierra, sin necesidad de hallarse presentes; si lo desean, pueden venir y vivir en ella. Podríamos ir más lejos; cabe definir al grupo como el conjunto de los descendientes del primer antepasado *que decidió vivir en las tierras del linaje;* quienes optaron por vivir en otra parte perdieron su derecho a ser miembros del linaje. Si así se hace, al grupo se le conoce como de filiación cognaticia «restringida». Todavía rige el principio cognaticio (todos los descendientes del antepasado primero tienen *derecho* a la tierra del grupo), pero se perderá si no se ejercita. Esto quiere decir que un varón debe *elegir* a qué linaje quiere pertenecer de los muchos a los que está vinculado. En nuestro ejemplo de la página 137, el ego tiene que escoger si se afilia a 1, 2, 3 ó 4, debiendo elegir únicamente uno de ellos. El resultado de este sistema serán grupos tan discontinuos como los de filiación unilineal, pero, en lugar de conseguir la discontinuidad restringiendo el reclutamiento a uno u otro *sexo* del grupo, lo consiguen mediante la restricción por la *residencia:* sólo son miembros del grupo quienes residen con él.

O sea, mientras rija el principio cognaticio (un varón puede unirse al grupo de su padre o de su madre, etc.), se puede constituir una serie de grupos discontinuos que no se sobreponen. La gran ventaja que estos grupos ofrecen en cuanto a adaptación es su *flexibilidad.* En una sociedad en la que cada patrilinaje viva en una determinada superficie de tierra puede suceder que la presión demográfica convierta algunos linajes en demasiado grandes para la superficie de que disponen, mientras en otros la relación tierra/miembros puede descender en pocas generaciones. Ya vimos anteriormente que los grupos de filiación unilineal presentan este fallo, es decir, dependen de las fluctuaciones demográficas. Cuando así sucede, la claridad y precisión del principio unilineal, que sirven muy bien para el reclutamiento de miembros, se convierten en rigidez interna que puede romper el equilibrio del sistema. Por otra parte, el sistema cognaticio está en condiciones de abordar esta contingencia muy fácilmente; si un grupo amenaza con ser demasiado grande para la superficie de tierra de que dispone, como muchos de sus miembros lo serán también de otros grupos semejantes, pueden reclamar sus derechos a la tierra de estos últimos, con lo cual la población se redistribuye por igual en la tierra. Quizá se deba a esto el que los grupos de filiación cognaticia se hayan extendido más en las pequeñas comunidades isleñas, es decir, en situaciones en que existe presión demográfica sobre una pequeña superficie de tierra. En estos casos el sistema cognaticio permite cierta flexibilidad, mientras que el sistema unilineal hubiera sido destruido por la tensión demográfica. De hecho, existen sistemas unilineales en pequeñas comunidades isleñas, pero tienen que estar

preparados para efectuar ajustes ante las presiones descritas. Esto ha inducido a algunos comentaristas a considerar que los sistemas que hemos denominado «linajes cognaticios» proceden de la destrucción de un sistema patrilineal, y, en realidad, es frecuente que tengan un matiz patrilineal. Hay una fuerte tendencia a mantener juntos a padres, hijos y hermanos con fines de defensa y de cooperación en las tareas, etc., lo cual significa que a menudo predomina la residencia patrilocal; entre las posibilidades de elegir que se le ofrecen, el hombre se inclina rápidamente por vivir con el grupo de su padre. El que consideremos esto como resultado de la ruptura de la patrilineidad o, como lo ven otros observadores, como el comienzo de un sistema patrilineal, quizá dependa de lo que opinemos acerca de la naturaleza de la evolución y de los cambios sociales. Opino que el método de linaje cognaticio es, con toda probabilidad, un tipo independiente, pero que en algunos casos puede proceder de la destrucción del linaje unilineal. En ciertas ocasiones puede anquilosarse en la unilinealidad, dependiendo de si las circunstancias conducen a la adopción de un sistema de residencia matrilocal o patrilocal.

Lo anterior depende en gran parte de la ideología del sistema. Los mae-enga de Nueva Guinea tienen una ideología predominantemente patrilineal; creen en la «proximidad de las relaciones» de los agnados y poseen clanes y linajes patrilineales, etc. Pero un linaje permitirá que los cognados cultiven sus tierras, si no hay escasez de ellas; en este caso un varón puede dar tierras a los hijos de su hermana y a los de su hija, si las necesitan, pero si hay escasez se dará preferencia a los agnados. Por otra parte, la ideología maorí de Nueva Zelanda es cognaticia; la unidad social es el *hapu*, un grupo territorial, y el varón es miembro de tantos *hapu* como antepasados lineales suyos fueron miembros de los mismos; pero *de hecho,* sólo puede residir en uno de ellos al mismo tiempo, lo cual no significa que pierde sus derechos sobre los demás, como sucedería en un auténtico sistema restringido, sino que permanece en el que eligió en primer lugar. La mayoría de los varones optó por quedarse cerca de sus padres y unirse al *hapu* paterno. También los maoríes son grandes conservadores de genealogías, que se extienden enormemente, y cuantos más *varones* tenga un hombre en su genealogía mayor es su prestigio, aunque no debe desagradarle trazar la vinculación pasando por una hembra que fue una gran princesa. Todo esto da al *hapu* un fuerte matiz patrilineal, pero, sin embargo, el varón puede, sin gran dificultad, unirse al *hapu* de su madre o de su abuela, y de hecho a menudo lo hace. Por tanto, en lo que se refiere a la residencia, nos encontramos, tanto en el caso de los

mae-enga como en el de los maoríes, con grupos de cognados que son, ante todo, agnados que utilizan un territorio y sus tierras; y una investigación estadística muy bien pudiera demostrar que la composición de los grupos locales es más o menos idéntica en las dos sociedades, pero una es «patrilineal» y la otra «cognaticia».

Podría alegarse que los cognados mae-enga no se convierten en *miembros* de los linajes agnaticios a los que pertenecen; lo cual es cierto, pero el ejemplo de los yako que hemos analizado nos servirá para fundamentar más esta discusión. Los yako están divididos en patriclanes basados en la territorialidad, y se supone que, por definición, un varón vive en el patriclán de su padre y es miembro de él. Pero los yako presentan un vacío; si lo desea, un hombre puede marcharse y unirse al patriclan del hermano de su madre; este último lo adopta y, por tanto, se convierte en su «hijo» adoptivo. (Esto resulta muy ventajoso, ya que entonces es el heredero del hermano de su madre, tanto matrilineal como patrilinealmente, y recibe el pastel y a la vez se lo come. Gran parte de los yako se aprovechan de esta estratagema.) Así, por ejemplo, en cualquier patrilinaje hay varones que, de hecho, son cognados por nacimiento (hijos de hermana), pero que han sido adoptados. ¿En qué difiere este sistema del de los maoríes? La contestación es más bien ideológica que práctica: lo que tenemos en todos estos casos son unidades de tenencia de tierras, unidades de las que se puede ser miembro (o, cuando menos, adquirir ciertos derechos en ellas) de diversas formas; la forma más segura y extendida en los tres casos es ser padre de una criatura. Entre los mae-enga y los yako se puede reclamar ser miembro en virtud de la conexión cognaticia, pero entre los maoríes se tiene derecho a ello en virtud de la conexión cognaticia. La diferencia puede parecer leve, pero es muy importante.

Sin embargo, este análisis debe hacernos precavidos para que no intentemos catalogar los sistemas, de una manera demasiado rígida, con las categorías «patrilineal», «cognaticio» y «matrilineal». De hecho, algunos sistemas «patrilineales» pueden parecerse más a algunos sistemas «cognaticios» que a otros patrilineales. Debemos extremar el cuidado al sopesar los derechos y obligaciones que las personas tienen en lo que se refiere a la propiedad, a ser miembros de grupos y entre sí, y observar cómo estos derechos y obligaciones se distribuyen. Muchas veces, al hacerlo, las líneas divisorias se confunden, pero al menos evitamos la falacia de que con decir de un sistema que es «patrilineal» creamos que hemos resuelto el problema más importante; en realidad no hemos hecho sino empezar. En cierto modo, todos los sistemas son «transitorios»; el cambio es ley

de vida en la sociedad, al igual que sucede en la naturaleza. Si un sistema se enfrenta a circunstancias que se van modificando, entonces no le queda más remedio que cambiar y adaptarse o morir. Tal como vimos que se aplicaban en la práctica, algunos sistemas cognaticios pueden proceder de cambios de adaptación de los sistemas patrilineales, pero lo contrario también puede ser cierto. Este mero hecho quizá debiera inducirnos a preguntar simplemente, ¿dentro de qué categoría estructural colocaríamos el sistema X?, ¿cuáles son las tendencias del sistema X, de dónde procede y adónde va?

3

Así, pues, hemos visto que los grupos de filiación cognaticia pueden ser de tres clases.

1. *sin restricciones;* en ellos son miembros todos los descendientes del antepasado primero o fundador.
2. *restringidos;* aquí todos los descendientes del fundador tienen derecho a ser miembros, pero sólo pueden ejercitarlo si deciden, por así decirlo, vivir en el territorio de dicho antepasado.
3. lo que podríamos denominar de *restricción pragmática;* todos los descendientes son miembros, pero en la práctica no pueden serlo de todos los grupos a los que pertenecen, ya que son territoriales, por tanto, tienen que escoger a cuál afiliarse, pero esta elección no es inmutable.

Lo importante es que los grupos restringidos, de hecho, pueden funcionar con la misma efectividad que los grupos de filiación unilineal y ofrecen asimismo una flexibilidad complementaria que, en ciertas ocasiones, se convierte en una ventaja. Observemos algunos ejemplos de esta clase de grupos en acción para ver exactamente qué pueden hacer. Ya hemos analizado el tercer tipo en los maoríes por lo que, de momento, podemos dejarlo.

Para contemplar en funcionamiento un adecuado sistema cognaticio volvamos nuestra vista hacia los habitantes de las islas Gilbert, en el Pacífico. Tienen varias clases de grupos de parentesco, pero nos reduciremos a los de filiación cognaticia; el más completo de los cuales es uno sin restricciones, conocido graciosamente por el *oo.* Hombres y mujeres poseen las tierras y al morir un individuo sus tierras se dividen entre todos sus hijos (puede suceder que las hijas hayan recibido su parte al casarse). A lo largo del tiempo, un lote de tierras se divide y se subdivide entre los descendientes del propietario original. El *oo* se considera a sí mismo, en cierto modo, responsable de la totalidad de la tierra y sus miembros no pueden venderla sin el permiso de todos los demás. Si una línea del *oo* desaparece, su tierra revierte entonces al *oo* en general y se redistribuye entre sus miembros. Quienes abandonan la zona donde su grupo de filiación es propietario de tierra, no por ello pierden sus derechos a ella; toda persona descendiente del primer propietario los conserva y los transmite a su prole. Como el *oo* no tiene más remedio que llegar a la superposición, esto significa que un individuo puede ejercer su derecho sobre varios lotes. En este sistema las parcelas que un individuo posee en los diversos territorios del *oo* no deben hallarse demasiado alejadas entre sí, pues de lo contrario no podría trabajarlas. En las pequeñas islas este sistema de tenencia de la tierra es factible. Los *hapu* de los maories, por otra parte, no eran tan compactos y la herencia múltiple resultaba relativamente imposible.

Otro importante grupo de filiación en las islas Gilbert es el *bwoti.* Se trata de un segmento de un *oo,* que se refiere a los derechos de asistencia a las asambleas que celebra la comunidad; derechos que son muy importantes para los isleños. Cada uno de los edificios en que se celebran las asambleas está dividido en partes y algunas de ellas pertenecen a los descendientes de los hombres que poseyeron determinadas parcelas de tierra. *Todos* los descendientes de uno de esos hombres formarán un *oo,* pero no todos heredarán un trozo de su tierra. Al morir un varón, sus tierras se distribuyen entre su prole, dejando la de uno de los *oo* a uno de sus hijos (varón o hembra), la de otro *oo* a otro hijo y así sucesivamente; pero, de esta manera, un chico puede ser miembro del *oo* sin que haya necesariamente heredado parte de la propiedad del *oo;* por consiguiente, no podrá asistir a las asambleas de los *bwoti* relacionados con el *oo.* Sin embargo, debería poseer cuando menos algo de tierra en uno de los *oo* que tengan derechos de *bwoti* en uno de los edificios destinados a las asambleas. Por tanto, una persona deberá distribuir su propiedad entre sus herederos de tal manera que cada uno obtenga tales derechos. El reparto de la herencia se hace de forma que los varones consiguen mucho más que las hembras y, por tanto, para el varón son mayores las probabilidades de ser miembro *bwoti* por parte de su padre que por parte de su madre; lo cual explica el matiz patrilineal que tienen los *bwoti.* Algunos autores antiguos lo describieron muchas veces como patrilinaje.

El *bwoti* es, pues, un grupo normal de filiación, cuyos miembros están reducidos a los descendientes de un antepasado común que adquirió un derecho de propiedad sobre un lote de tierra.

En tercer lugar, los gilbert tienen el *kainga*. Todo antepasado que fundó un *bwoti* también fundó un *kainga,* pero las normas para ser miembro son distintas en este caso, de forma que, aun cuando cada *kainga* se relaciona con un *bwoti* la condición de miembro no es co-extensiva; la norma para ser miembro del *kainga* también depende de la tenencia de la tierra: el primer antepasado vivió en una determinada extensión de tierra; algunos de sus descendientes continuaron residiendo en ella, pero otros se fueron; quienes permanecieron viviendo allí *más* los que nacieron y se criaron en ella y sólo se marcharon después de casarse constituyeron el *kainga*. Por tanto, los que nacieron allí heredan la condición de miembros, incluso aunque se hayan ido, pero si se marcharon, su *prole* no hereda dicha condición. De manera que un varón cuyos padres viven patrilocalmente pertenecerá al *kainga* de su padre; pero si viven matrilocalmente pertenecerá al de su madre. Por tanto, la elección residencial hecha por los padres era determinante en cuanto a la condición de ser miembro de un *kainga;* como predominaba la residencia patrilocal, la mayoría de los individuos pertenecía al *kainga* paterno. La jefatura del *kainga* se transmitía patrilinealmente, lo cual se aseguraba procurando que el sucesor elegible residiese patrilocalmente y, a su vez, le sucedería su hijo, etc. Así, pues, el *kainga* se parecía mucho a un patrilinaje, pero la semejanza le venía por caminos muy distintos a los de la sencilla norma de la sucesión patrilineal.

Goodenough, que describe este sistema, lo resume así: «... los tres grupos de filiación se relacionan en cierta medida con la tierra; el antepasado que se convertía en propietario de una extensión de terreno era el fundador de los tres; todos sus descendientes constituían un *oo;* quienes participan en la propiedad de la tierra pueden ser elegidos miembros de un *bwoti;* y aquellos cuyos padres residen en la tierra forman un *kainga*. Por consiguiente, el *oo* se refiere a *derechos* sobre la tierra; el *bwoti* a la *posesión* real de un trozo de tierra; el *kainga* a la *residencia*».

Grupos similares a los tres, especialmente al *oo* y al *bwoti,* los hallamos en Filipinas, Islas Salomón, Samoa, Polinesia en general y, naturalmente, Nueva Zelanda. El «clan» escocés era una especie de grupos de filiación cognaticia, pues en gaelico *clann* significa simplemente «prole» o descendientes. Por su inclinación en favor de la endogamia y de la residencia patrilocal, presenta un marcado matiz patrilineal, y así lo expresa la herencia de los apellidos. Obsérvese que todo auténtico escocés del Highland lleva dos apellidos: el de su padre y el de su madre. Por ejemplo, Robert McAlpine McKinnon es un McKinnon por su padre y un McAlpine por su madre y puede

pertenecer «por nacimiento» a otros clanes. Este sistema ya no rige excepto por razones sentimentales, pero en algunas de las zonas celtas más remotas de las islas Británicas todavía existe un grupo de filiación parecido al *oo* y con funciones similares. Se le podría describir, por ejemplo, con las antiguas palabras gaelicas de «Clann Eoghain»: la prole o descendientes de Owen, a lo largo de ocho o más generaciones.

A este respecto el lector podría consultar el capítulo 3 y ver el caso 5. Al estudiar las posibles presiones ambientales que pueden imponer diversas clases de agrupación, sugerí que la «transferencia de destreza» en los varones y la necesidad de distribuir una población sobre parcelas cultivables podría llevarnos a una situación en la que ya los varones ya las hembras cambiaran de residencia al casarse, creando así la residencia ambilocal. Por los ejemplos que hemos visto, podemos colegir lo que sucedió en algunos casos. El grupo residencial del caso 5 sería el núcleo del *kainga* de los gilbert (con las esposas de los miembros); si los que nacieron en él y posteriormente se ausentaron al casarse seguían poseyendo los derechos sobre las tierras del grupo, resultaba fácil que surgiese un auténtico *kainga*. La mezcla de grupos que se daba entre los gilbert y en otras pequeñas islas está muy vinculada a trozos de tierra y a localidades; esto es muy útil en las pequeñas islas, pero no cabe duda de que es de escasa eficacia en el caso de nómadas del desierto o de tribus guerreras desperdigadas. Para éstas es evidente que el sistema patrilineal ofrece ventajas obvias y que los sistemas de agrupación que encontramos en los gilbert no serían viables. Representan un estupendo ajustamiento a las presiones ecológicas: una aplicación de nuestra tercera opción, opción que la biología humana ofrece para el reclutamiento de grupos sobre la base del parentesco.

Antes de abandonar los grupos de filiación cognaticia quizá convenga examinar un grupo para el cual el caso 5 del capítulo 3 puede servir de modelo exacto. Los iban de Borneo viven en «grandes casas», cada una de las cuales puede contener hasta 50 familias, que se alojan en sus propios compartimentos; dichas familias, que se designan con el nombre de *bilek,* que es el de su compartimento, son, más que las casas, las verdaderas unidades de la sociedad. Cuando una pareja contrae matrimonio debe decidir si vivirá en el *bilek* del hombre o en el de la mujer; es una elección trascendental, ya que se convierten en miembros de aquél en el que vivan y dejarán de serlo del que descarten. Si un varón opta por vivir en el *bilek* de su esposa y cultiva la tierra que le pertenece (es decir, parte de la tierra adscrita a la casa), entonces pierde todo derecho a la de su

bilek natal y se incorpora al de su esposa. La familia *bilek* es exógama y se compone de todos los descendientes del primer propietario del compartimiento, excepto los que se ausentaron y su prole, pero comprende las esposas de los miembros natales que permanecen viviendo en él. Aquí el individuo no elige entre vivir o no en el grupo del padre o de la madre, sino que elige entre su grupo natal (ya sea del padre o de la madre) y el de su esposa. Se trata de una especie de versión cognaticia de la costumbre china de incorporar la esposa al linaje del marido. Su interés estriba en que la residencia virilical y uxorilocal se equilibran en la sociedad de los iban y, por tanto, nos da un ejemplo de filiación cognaticia que no es predominantemente patrilocal. Los iban son cultivadores de arroz y, como un cultivador de arroz es muy parecido a otros, el trabajo y la pericia se transfieren fácilmente. Al casarse, la pareja tiene que estimar qué les resultará más ventajoso: si el *bilek* de él o el de ella.

Observamos que de una situación como la del caso 5 surge toda una serie de posibilidades. El predominio de la residencia patrilocal y los derechos que las personas que se ausentaron continúan teniendo sobre la tierra conducirán a una situación a lo gilbert, mientras que una norma residencial más rígida para ser miembro nos proporcionaría algo semejante al *bilek* iban. Quizá sea significativo el que grupos como los *oo* y el *kainga* parezcan estar confinados a pequeñas islas, pero no perdamos de vista a los maories, pueblo numeroso, guerrero y complejo, que nos muestra que el principio cognaticio, en la formación de los grupos de filiación, no necesita estar confinado a atolones.

He abordado el problema de los grupos de filiación cognaticia en sentido inverso al empleado con los unilineales. En el caso de estos últimos intenté mostrar cómo el principio de la organización de los grupos de filiación unilineal puede surgir de una simple situación de residencia; en el caso que ahora abordamos partí del principio de la organización del grupo y terminé con una moderada alusión a la residencia. La razón principal fue porque yo quise que estos grupos figuren decididamente junto a los unilineales, bajo la categoría común de grupos de *filiación*. Por consiguiente, comencé por explorar la posibilidad de que todos los descendientes de un antepasado fueran miembros de su grupo; con ello obteníamos la continuidad: de un lado tendremos el grupo de filiación cognaticia sin restricciones, en el que todos los descendientes del antepasado son miembros; después los grupos de filiación cognaticia, en los que la condición de miembro está restringida por la residencia; siguen aquellos en los que la restricción es por el sexo, esto es, únicamente se permite



el reclutamiento de miembros de un sexo. A los grupos unilineales se los considera simplemente como un tipo de grupo de filiación restringida más que como un tipo totalmente distinto del cognaticio. Todos los grupos tienen en común que son grupos de filiación común, es decir, que todos los miembros descienden de un antesapado común.

La segunda razón de por qué abordé este problema a la inversa es porque en este caso no estoy muy seguro de la conexión entre residencia y filiación. Como ya vimos anteriormente, el grupo de filiación cognaticia parece ser compatible con cualquier tipo de principio de residencia, éste depende realmente del fin que se propone el grupo, cuando, como ocurre generalmente, está interesado por la herencia y el derecho sobre la tierra, lo más fácil es que sea decisivo residir en ella. Las circunstancias que favorecen la expansión de la residencia ambilocal (caso 5) podrían facilitar el crecimiento de grupos de filiación cognaticia. Dándose la posibilidad de transferir la destreza, una economía agraria de subsistencia y el hecho de que la tierra sea escasa, no cabe duda de que la mejor solución sería el sistema de grupos de filiación cognaticia, en cuanto que permite una redistribución de la población entre las escasas parcelas. Una admirable solución a este problema la hallamos en el sistema de los gilbert; el grupo de filiación sin restricciones actúa en relación con los *derechos* sobre el lote de tierra del fundador, mientras que el grupo de filiación restringida opera respecto de la propiedad efectiva de parte de ese lote o respecto de la residencia en la tierra. Naturalmente este sistema puede tener problemas, y no será el menor el de su fragmentación; la producción puede ser escasa y las parcelas pueden estar diseminadas, resultando su cultivo antieconómico y difícil.

Si la residencia es ambilocal y las zonas de tierra distintas, entonces los miembros y la prole que se ausentan pueden conservar sus derechos sobre la tierra o bien perderlos, produciéndose así grupos de filiación sin restricción o restringida. Sin embargo, si las personas viven en grandes asentamientos y no en sus propias tierras, y las normas de residencia son flexibles, ¿cómo surgirán dichos grupos? Todavía no se ha establecido la serie completa de los factores que determinan a dichos grupos, y quizá esté implicada una ideología independiente que concede a toda la prole iguales derechos a la herencia. Pero resulta difícil creer que la ideología sobrevivirá a las presiones ambientales que la hacen incapaz de adaptarse. Sin embargo, los factores ideológicos no pueden desaparecer, ya que es posible, introducidos los correspondientes ajustes, que los sistemas

unilineales logren sobrevivir en muchas de las mismas circunstancias que parecen ser el origen de los sistemas cognaticios. A veces la ecología establece duras y bruscas limitaciones, pero con mucha frecuencia permite una buena dosis de «funcionamiento», de manera que bajo idénticas condiciones pueden florecer distintos sistemas. Pero no debemos olvidar a los teóricos, que insisten en que los sistemas cognaticios son destrucciones de los sistemas unilineales ante presiones ambientales. De esta manera pueden ser como un ajuste de un sistema unilineal, y, por otra parte, pueden ser sencillamente la base para la creación de los sistemas unilineales. Acerca de este tema todavía nos queda mucho por conocer.

La razón por la que quiero introducir a estos grupos cognaticios dentro de la categoría de «grupos de filiación» se debe en gran parte al hecho de que los antropólogos han procurado ignorarlos hasta hace muy poco tiempo. La mayoría de quienes han estudiado el parentesco siguiendo a Radcliffe-Brown han quedado deslumbrados por la sólida y nítida belleza del principio unilineal, y en casos como el *hapu* sólo han visto algo que era divertido y raro; y, o bien han intentado asimilarlos a los sistemas unilineales o bien han ignorado su existencia. Para ellos la «teoría del grupo de filiación», de la que tanto se ha hablado, realmente significa «teoría del grupo de filiación unilineal». Radcliffe-Brown pensó que eran tan obvias las ventajas de las soluciones unilineales que apenas pudo imaginar cómo una sociedad podría arreglárselas sin adoptar una u otra de ellas. Algunas, sin embargo, han conseguido seguir adelante, pese a este hándicap, y ahora estamos mejor preparados para conocer cómo y por qué lo consiguieron.

Ha habido también otra confusión: los antropólogos han creído que el principio cognaticio no podía ser utilizado con efectividad para formar grupos de filiación —aquellos que se basan en la filiación desde un antepasado común— y han creído que dicho principio sólo atañía *a la formación de los grupos centrados en torno al ego* o *personales*. Vamos a pasar a estos últimos.

4

Cualquiera que sea su forma, los grupos de filiación presentan ciertas características comunes. Todos se componen de descendientes de un antepasado común; respecto a esta filiación todos los miembros son parientes entre sí; generalmente son grupos «corporativos», es decir, que existen con independencia de los individuos que los

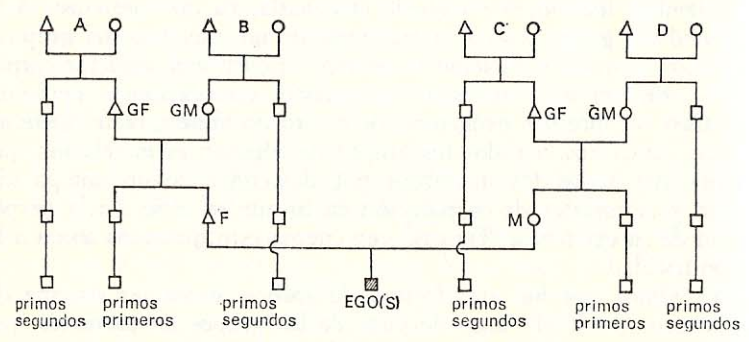
componen; existen «a perpetuidad», es decir, los miembros individuales llegan y se van, pero el grupo perdura; esta cualidad de corporación también implica que el grupo actúa «como un cuerpo»; si uno de sus miembros mata a un hombre, todo el grupo se siente responsable del homicidio; o, como sucede a menudo con la tierra, un miembro individual no puede enajenarla, ya que pertenece a la totalidad del grupo y sólo se transmite de un miembro del grupo a otro. Los grupos de filiación no siempre tienen este carácter corporativo, pero en todo momento son grupos que existen a perpetuidad. Casi siempre son exógamos, pero esto no tiene carácter general. Lo que caracteriza a todos los grupos de filiación es la relación que existe entre todos los miembros por descender de un antepasado común y el carácter de corporación en lo que se refiere a la perpetuidad de su existencia. Teniendo en cuenta esto, pasemos ahora a la egocentricidad.

Ya vimos que hay dos formas de enfocar cualquier sistema de parentesco: desde el punto de vista de los grupos de parientes que componen la sociedad y desde el de los individuos y sus parientes. En el primer caso sólo vemos una sociedad compuesta de patriclanes, pero en la que un individuo puede reconocer como pariente a cognados hasta cierto grado y tener importantes relaciones con sus parientes matrilineales, etc. Esto vale para todos los sistemas de parentesco. Goodenough bautizó a estos dos puntos de vista *enfoque del antepasado* y *del ego*.

Aun cuando todos los sistemas de parentesco pueden analizarse desde ambos enfoques, sólo algunos de ellos utilizan el enfoque del antepasado para la formación de grupos (grupos de filiación), mientras que otros utilizan el enfoque del ego. Esta segunda manera es la que vamos a analizar. Señalemos que no son métodos que mutuamente se excluyan y que una sociedad puede tener operando en ella más de un tipo de grupo de parentesco.

Los grupos constituidos a partir del enfoque del ego deben necesariamente ser muy diferentes de los que se basan en el del antepasado; no se componen necesariamente de personas con un antepasado común, sino de personas que tienen un *pariente* (ego) en común, el cual no es antepasado de ellas. El grupo de este tipo más conocido es el de un conjunto de familiares que se reclutan a partir del grado de relación que sus miembros tienen respecto a un ego común, más que respecto a un antepasado común. El mejor ejemplo es la noción familiar inglesa de primazgo, por la que todos los cognados del ego, digamos que hasta los primos segundos, podrían computarse como parientes. El diagrama 32 ilustra este

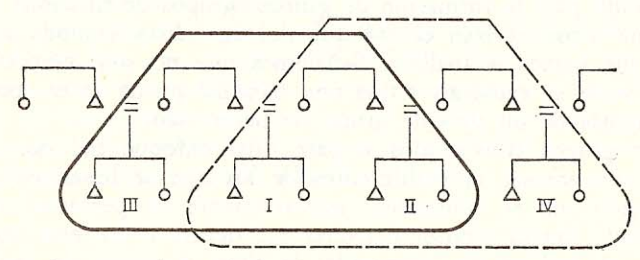
ejemplo, empleando cuadrados que significan «personas de ambos sexos», poniendo de relieve la naturaleza cognaticia del grupo. Pero difiere mucho del grupo de filiación cognaticia. No todos los varones nacidos del conjunto de familiares se relacionan entre sí; mientras que todos están relacionados con el ego.



(GF = abuelo; GM = abuela; F = padre; M = madre)

Diagrama 32

No todos los miembros tienen un antepasado común; lo que sí les es común es el ego (varón o hembra). Toda persona de la sociedad tiene su grupo y cada uno de sus componentes es pariente de dichas personas. Excepto los hermanos, no habrá dos personas que tengan el mismo conjunto de familiares, y los conjuntos se imbricarán interminablemente. Podemos representarlo así:



(línea continua = conjunto de familiares de I; línea discontinua = conjunto de familiares de II)

Diagrama 33

Tenemos un simple conjunto de primos primeros. II y III son miembros del conjunto de I; I y IV lo son del de II; pero IV no es miembro del conjunto de I..., etc. Si trazamos el análisis lineal-

mente —a lo largo de las generaciones—, entonces veríamos que el conjunto de familiares del ego era distinto del de su padre y del de su madre. Se comprende bien que estos grupos no pueden actuar excepto en relación con el ego, que es su foco. No pueden ser «corporaciones» en el sentido de que existan a perpetuidad, porque tan pronto como muere el ego (y aquí a los hermanos se les considera como un ego colectivo), el grupo deja de existir. Esto no sería cierto en el grupo de filiación. Tampoco la prole del ego hereda su conjunto familiar. Se trata, por tanto, de un grupo puramente *personal*.

Se ve fácilmente que este grupo no puede realizar las mismas funciones que los de filiación; no puede ser una corporación que detente la tierra y que la transmita a sus descendientes; en ningún caso podrá ser una unidad «constitutiva» de la sociedad, porque nace y muere a la par que sus egos focales. ¿Qué hace y cómo funciona? Sin duda será un grupo útil en las sociedades en que las personas actúen independientemente, pero que en algunos momentos necesiten pedir ayuda para ciertos fines.

Los iban, por ejemplo, han hecho de la familia *bilek* su unidad económica y doméstica; carecen de toda forma de grupo de filiación que abarque más que el bilek y la gran vivienda no es una unidad corporativa. Sin embargo, los iban han llegado a constituir espectaculares partidas de gran tamaño para efectuar incursiones y para comerciar; estas partidas son reclutadas valiéndose del principio del conjunto de familiares; el ego está rodeado de un conjunto de familiares que *engloba hasta* los primos segundos; de manera que cada iban dispone de un grupo de personas, emparentadas hasta el grado de primo segundo, de las que puede recabar algunos servicios y quienes tienen algunas obligaciones para con él; él mismo es miembro de varios conjuntos, los de los primos primeros y segundos. Cuando un iban quiere formar una partida para cazar cabelleras llama a los miembros de su conjunto familiar, quienes, a su vez, se dirigen a los del suyo propio, que no lo son del ego, los cuales llaman, asimismo, a los suyos y así sucesivamente hasta disponer del número necesario de hombres. Así, en nuestro diagrama 33 (suponiendo que se trata de conjunto de familiares de primos segundos más bien que de primeros) I llamaría a II y III; II se dirigiría a IV, quien llamaría, asimismo, a otros parientes que no serían los de II, etc. El grupo se iría entonces de caza y se repartiría el botín.

También es posible que los parientes del ego sean, en cierto modo, responsables de él. Al tener que abonar un tributo de sangre, bien puede suceder que el conjunto de familiares sea la unidad

operativa y no el clan o el linaje. Si un hombre mató a otro, entonces todos sus parientes tendrán que abonar el tributo de sangre al conjunto del muerto, el cual lo repartirá entre sus miembros. Se supone que así sucedía entre los antiguos teutones, pagando más el pariente más próximo del asesino y percibiendo mayor cantidad el pariente más cercano del muerto. En algunos sistemas (por ejemplo, Inglaterra bajo el reinado del rey Alfred) los parientes patrilineales pagaban y percibían más que los matrilineales. Aquí se designaba el conjunto familiar por *sib,* palabra que algunos autores se han apropiado erróneamente para aplicarla a los grupos de filiación unilineal. Entre los pueblos teutones el *sib* era la unidad exogámica, y este método de fijar el grado en que se prohibía el matrimonio fue adoptado por la iglesia cristiana.

También se puede utilizar el conjunto de familiares con fines hereditarios, aunque el grupo en sí mismo no sea propietario. Así, por ejemplo, si un hombre muere sin herederos, su tierra pudiera revertir a su conjunto de familiares para distribuirla entre sus miembros, basándose de nuevo en la «aproximación».

Por consiguiente, la esencia de los conjuntos de familiares consiste en que a todos los cognados del ego hasta un cierto grado se les reconocen deberes y derechos para con él. Seguramente no es correcto llamar a esto un «grupo», sino más bien se le debiera designar por «categoría» de personas. Jamás constituye una unidad residencial ni una corporación y sólo surge cuando existe una finalidad que lo imponga, como la caza de cabelleras, el pago del tributo de sangre o la regulación del matrimonio. (En este último caso no es necesario que exista como grupo; todo lo que el ego tiene que saber es que no puede casarse dentro de cierto grado de parentesco.) Por tanto, es un categoría en la que el ego puede reclutar un grupo para ciertos fines.

Si volvemos a los habitantes de las islas Gilbert, nos encontramos que entre sus grupos de parientes, además del *oo,* el *bwoti* y el *kainga,* tienen un conjunto de familiares denominado *utuu.* Sus parientes malayo-polinesios del norte de Filipinas, de quienes dijimos que tenían grupos de filiación cognaticia, también combinan estos grupos con conjuntos personales de familiares hasta el grado de primos terceros, los grupos de filiación regulan las ceremonias y el uso de las tierras, mientras que los conjuntos familiares se ocupan de los pagos por homicidio y regulan la exogamia. También acuden en ayuda de un individuo si tiene algún problema, pero, debido a la superposición de los conjuntos familiares, la ayuda sólo es realmente efectiva si el problema es entre dos personas emperentadas en grado

tan lejano que los conjuntos familiares de ambos no se superponen; pero si los conjuntos familiares se imbrican, entonces algunos miembros tendrán dividida su lealtad, pues serán igualmente miembros de los conjuntos familiares de los dos combatientes, lo cual, de hecho, es más efectivo, puesto que esos miembros «imbricados» se esforzarán por llegar a un arreglo. Existen muchos ejemplos en que coexisten grupos de filiación y conjuntos de familiares, cada uno al servicio de distintos fines sociales. Los conjuntos familiares pueden coexistir, y de hecho coexisten fácilmente con los grupos de filiación unilineal, pero no necesitamos citar ejemplos de estos casos para comprender cómo funcionan. Debo, una vez más, insistir en que el conjunto de familiares no es, realmente, un *grupo* en sentido sociológico. El hecho de que entre los zulús patrilineales un hombre no pueda casarse con una mujer que descienda de sus bisabuelos nos dice que cada zulú tiene un conjunto familiar exómago hasta el grado de primo segundo. Eso es todo, y nada más se desprende de ello, y el conjunto familiar no cumple ninguna otra función.

Quizás debamos aclarar un punto que ha causado cierta confusión. Una de las formas en que se calculó el conjunto familiar entre los teutones, y mediante la cual siempre puede calcularse, es por medio de las *estirpes.* La estirpe se refiere a todos los descendientes de una persona o de una pareja casada. Así, el conjunto familiar del grado de primos segundos, como el que se dibujó en el diagrama 32, se compone de cuatro estirpes: los descendientes de los cuatro pares de bisabuelos del ego (A, B, C y D en el diagrama); un conjunto familiar del grado de primos terceros, como el que vimos en el norte de Filipinas, se compondrá de ocho estirpes, etc. Pero hay un problema al querer definir la estirpe, y su definición es la misma que para linaje cognaticio, lo cual es motivo de confusión. Algunos autores han llamado a las «estirpes» del sib teutónico «grupos de filiación no unilineal». El lector verá por sí mismo la confusión que existe. La diferencia esencial estriba, naturalmente, en que el linaje cognaticio, igual que otros grupos de filiación, se crea en un momento determinado y persiste a lo largo del tiempo, mientras que la estirpe de un conjunto familiar sólo existe en relación con un determinado ego y desaparece a su muerte. Si se muere un miembro de un linaje cognaticio, el linaje continúa; cuando se muere el ego focal de un conjunto familiar, la estirpe deja de existir. El linaje se define por la relación con un antepasado, el cual se mantiene como punto de referencia; las estirpes de un conjunto familiar se definen en relación a un ego. Dichos conjuntos *son,* como los linajes cognaticios, *todos* los descendientes de una persona (o una pareja),

pero, a diferencia de ellos, no son entidades independientes, sino sólo parte del círculo de parientes que rodean a un ego. Así, pues, un linaje cognaticio es una estirpe, pero ésta no es necesariamente un linaje cognaticio y, cuando es simplemente una parte de un conjunto familiar, en nada se parece a tal linaje.

5

Hemos centrado la atención en el conjunto familiar *cognaticio,* y todavía no me he molestado en mencionar que existe otra forma. Quiero tratar de ella en primer lugar debido a la confusión suscitada en antropología al dividir el mundo en sociedades con parentescos unilineales y cognaticios, suponiendo que la única forma de organización del parentesco compatible con el sistema cognaticio era el conjunto de familiares personal y cognaticio. Hemos visto que lo que importa no es tanto la división en unilineal y en cognaticia, sino más bien la diferencia entre el *ego como foco,* con sus «grupos» personales, y el *antepasado como foco,* con sus grupos de filiación. Comprenderemos esto mejor mostrando que existen otras formas de conjuntos familiares personales que difieren de los cognaticios, formas que utilizan el principio unilineal para el reclutamiento, entendiendo que éste principio es sinónimo de «unisexual».

Puede definirse ampliamente el conjunto familiar como «los parientes del ego hasta cierto grado fijo»; lo que importa es cómo se define este «grado». No es preciso definirlo cognaticiamente (o «bilateralmente», como se acostumbra a decir en los libros). Los mongoles kalmucos, por ejemplo, tienen un conjunto familiar personal, que se compone de todas las personas emparentadas con el ego *por vía de varón* dentro de un grado fijo. Lo cual podría representarse como en el diagrama 34.

Supongamos que el grado fijo es el de primos segundos, es decir, todos los descendientes por vía de varón de su bisabuelo (el padre del padre del padre). El conjunto familiar del ego estará formado por las personas que en el diagrama figuran en negro. Pueden ustedes objetar inmediatamente que esto es un linaje —todos los descendientes por vía de varón de un antepasado común. Así es, en efecto, pero, al igual que la estirpe de un conjunto familiar, no es un linaje que se base en la filiación desde un antepasado, sino en términos del grado de parentesco de sus miembros respecto al ego. En el diagrama todas las personas son descendientes de un antepasado común, pero no todas son miembros del conjunto familiar del ego;

sin embargo, las que figuran en blanco son miembros del conjunto familiar del *padre* del ego. El punto de referencia para ser miembro es el ego y no un antepasado. Confundir este grupo, conocido por conjunto familiar patrilineal, con un patrilinaje es caer en el mismo error que descubrimos en la confusión de linajes cognaticios y estirpes de un conjunto familiar cognaticio.

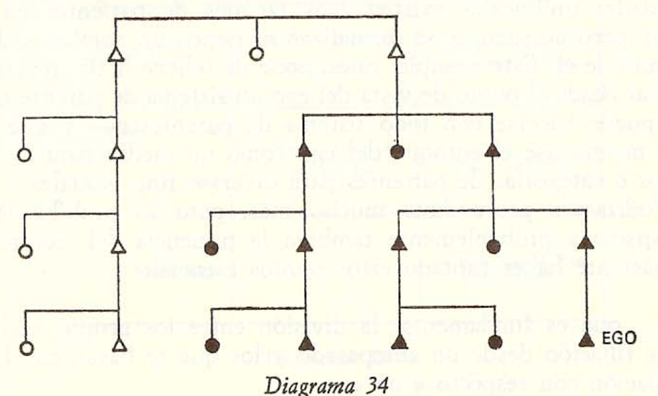


Diagrama 34

El caso kalmuco pone de relieve el hecho de que la distinción real reside en ambos enfoques, el del ego y el del antepasado: entre *grupos de filiación* y *grupos personales.* Incluso cuando los grupos centrados en el ego se reclutan unisexualmente siguen pareciéndose más a los conjuntos familiares cognaticios que a los linajes unilineales; el hecho de que hagan el reclutamiento unisexualmente produce efectos importantes que los diferencian de los conjuntos familiares cognaticios, es cierto, pero que no los convierten en linajes.

Mientras exista en la sociedad una categoría de personas que tengan por punto de referencia un ego, de quién son parientes, entonces, cualquiera que sea su composición, dicho grupo será del tipo de los conjuntos familiares, incluso aunque no sea simétrico y cognaticio. Así, en la isla Truck, en el Pacífico, donde las unidades corporativas son matrilinajes, a cada ego le rodea un grupo de parientes, que se designa y se compone así:

1 los abuelos y los nietos del ego
2 los miembros de su matrilinaje
3 los miembros del matrilinaje de su padre
4 los hijos y los nietos de los miembros de su matrilinaje.
5 los hijos y los nietos de los miembros del matrilinaje de su padre.

Como dije, este grupo tiene un nombre y ciertos derechos y deberes para con el ego; sólo es constante para los hermanos y la condición de miembro depende del grado de relación con el ego. No se trata aquí del caso de un grupo centrado en torno al ego y que coexiste con el agrupamiento unilineal, sino que el grupo centrado en torno al ego absorbe a los grupos unilineales del ego. En algunas sociedades unilineales existen esos racimos de parientes en torno al ego, pero no siempre se formalizan ni tienen un nombre y deberes respecto de él. Este ejemplo, pues, pone de relieve la diferencia entre analizar desde el punto de vista del ego un sistema de parentesco —lo cual puede hacerse con todo sistema de parentesco— y que el sistema mismo use el enfoque del ego como un medio para constituir grupos o categorías de parientes para diversos fines sociales.

Podríamos profundizar mucho más, pero lo prohíbe la falta de espacio y probablemente también la paciencia del lector; quizá sea bastante haber captado estos puntos esenciales:

1. que es fundamental la división entre los grupos reclutados por la filiación desde un antepasado y los que se basan en el grado de relación con respecto a un ego.
2. que ambas clases de grupos pueden reclutar a sus miembros cognaticia o unisexualmente.
3. que estos modos de agrupación no se excluyen mutuamente y pueden coexistir en una sociedad cumpliendo distintos fines dentro de ella.

El hecho de que dos sistemas que, por otra parte, son diferentes, utilicen, por ejemplo, el principio cognaticio de reclutamiento, tiene su importancia y merece la pena compararlos; pero no debe conducirnos a encasillarlos juntos bajo el mismo criterio. Para aclarar este punto ofrezco el diagrama 35; aquí la intersección de los dos factores —enfoque y modo de reclutamiento— nos da nuestros tipos de agrupación.

La casilla en blanco podría llenarse con un ejemplo de un grupo centrado en torno al ego, restringido por tener que residir con él, aunque, a decir verdad, no conozco ninguno hasta ahora.

El sistema de conjuntos familiares cognaticios llama la atención de la mayoría de los lectores, ya que se parece a nuestro propio sistema de parentesco, el cual, sin embargo, no está formalizado y carece de conjuntos familiares con nombre. Simplemente reconocemos como parientes a los que se entroncan por ambos «lados» de la familia, con los que convivimos y a quienes invitamos a las ceremo-

nias, etc. Salvo que se formalice de algún modo el grupo personal de parientes, quizás lo mejor sea hablar simplemente de la red de parentesco del ego y dejar de lado su forma y sus funciones.

Reclutamiento	Foco: ego	Foco: antepasado
Sin restricciones	Conjunto familiar cognaticio	Linaje cognaticio sin restricciones
Restringido por sexo	Conjunto familiar «unilateral»	Linaje unilineal
Restringido por otros medios	?	Linaje cognaticio restringido

Diagrama 35

Nuestro propio sistema se preocupa ante todo de la familia nuclear como unidad de base, y la continuidad en el tiempo no tiene mucha importancia. Cuando el ego se casa se entroncan dos familias,

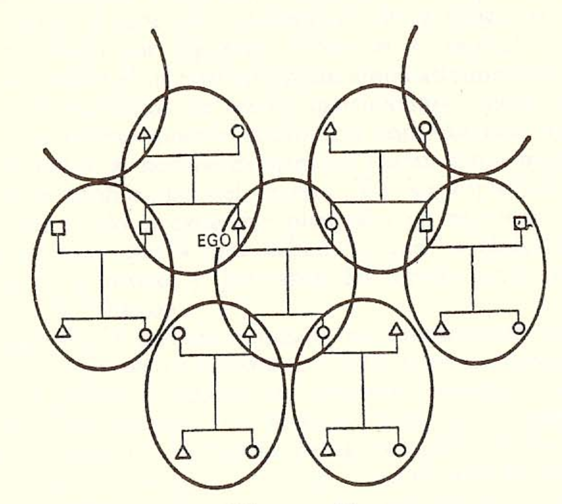


Diagrama 36

la suya y la de su esposa. A la familia en la que nació a veces los sociólogos la denominan «familia de orientación» (uso inculto, ya que en muchas ocasiones sería más apropiado el de «desorientación»). La familia que constituye al casarse es su «familia de procreación» (muy ambiguo, pero se ha aceptado). Por tanto, nuestro «conjunto familiar» se compone de familias nucleares entroncadas, es decir, la familia de orientación del ego, su familia de procreación, la familia de orientación de su esposa, las familias de procreación de sus hermanos y prole, etc.

El límite de reconocimiento de las ramificaciones de la «familia nuclear» tiende a ser estrecho. Este sistema recuerda más a los shoshone o a algunos esquimales que a los sistemas más elaborados que hemos analizado. Los grupos de filiación cognaticia pueden constituir una base similar si se halla implicada la propiedad, pero no existe, por encima del nivel familiar, un grupo extenso de parentesco al cual deban pertenecer las personas. Si surgen tales grupos, será para enfrentarse a eventualidades especiales, pero no son partes constitutivas de la estructura social que tengan un «status» legal.

Capítulo 7
EXOGAMIA E INTERCAMBIO DIRECTO

1

Tras la enconada lucha del último capítulo, quizá suponga un descanso volver al concepto fundamental de la exogamia, que hasta ahora hemos dado por supuesto. Vimos en el capítulo 2 cómo las prohibiciones sobre el incesto producían automáticamente la exogamia —debido a la asociación de sexo y matrimonio—, pero que lo contrario no era necesariamente cierto. En consecuencia, no pudimos aceptar que todas las normas exogámicas fueran simplemente «extensiones» de la prohibición del incesto. En los capítulos siguientes vimos de qué modo la exogamia planteaba un problema a aquellos grupos de filiación que la practicaban, ya que les obligaba a buscar novia fuera de sí mismos y, por tanto, les forzaba a relacionarse con otros grupos de filiación.

Este uso de la palabra «forzar» es simplemente una manera figurada de hablar acerca de esta situación y puede inducir a error. ¿Por qué los grupos de filiación no *desearon* activamente casarse con mujeres de otros grupos? En muchos casos no lo harán de una forma muy consciente; la norma de la exogamia, ya se aplique al linaje o al clan o a ambos a la vez, es, como el tabú del incesto, una parte de la herencia cultural. Pero, al contrario de lo que ocurre

con el tabú del incesto, sus ventajas son obvias para las personas que la practican y a veces pueden exponerlas verbalmente de una forma totalmente convincente. Puede suceder que las permanentes ventajas de dicha norma se relacionen estrechamente con su origen, lo que no sucedía en el caso del tabú del incesto. Como un buen predicador, les ofreceré un texto para mi sermón sobre la exogamia:

«Entonces os daremos nuestras hijas y tomaremos las vuestras para nosotros, viviremos con vosotros y nos convertiremos en un pueblo» (Génesis 34:16).

No soy original citando este texto; el antropólogo E. B. Tylor ya lo utilizó en 1888 y lo precedió de estas palabras: «... Una y otra vez en la historia del mundo, las tribus salvajes deben haber tenido que enfrentarse a la simple alternativa práctica de casarse con extraños o que las maten los extraños».

Podríamos denominarla teoría exogámica de los «rehenes». Nuestras bandas paleolíticas cazadoras y recolectoras, con toda probabilidad agrupadas patrilocalmente, intercambiaban mujeres para poder vivir en paz unas con otras. De haber existido una norma fija de que ningún hombre de la banda debía casarse con una mujer de la misma, o más bien que cada hombre debía casarse con una mujer de otra banda, entonces cada banda pasaría a depender de las demás para hallar sus consortes. De esta forma surgirían «alianzas» entre las bandas, constituyendo un *connubio,* es decir, un sistema de intercambio marital. Debieron establecerse dos categorías de bandas: aquellas con las que se tenía connubio y aquellas otras con las que no se tenía.

Esta teoría enfoca la norma de la exogamia, no como un resultado negativo de las extensiones del tabú del incesto —«no os caséis con hembras de la banda, porque no podéis tener relaciones sexuales con ellas»—, sino como una salida positiva de la necesidad de sobrevivir —«contraer alianzas maritales con otros grupos, a fin de vivir en paz con ellos»—. No es menester que esta prohibición se amplíe a las relaciones sexuales, pero evidentemente la norma es más tajante si se hace esta ampliación. Pueden existir otros factores, tales como el premio por la virginidad de la muchacha al casarse, que se aplica en muchas tribus; si pierde su virginidad, puede quedarse soltera o bien contraer un matrimonio desventajoso, por lo que la banda pierde la ocasión de concertar una buena alianza. Esto pudo llevar a la institución de graves sanciones contra las relaciones sexuales en la banda, lo cual no sería distinguible del tabú del incesto intrafamiliar, y los dos podían ser designados por el mismo término.

Ya vimos cómo la filiación regula las relaciones *dentro* de grupos

de filiación a veces de gran tamaño; lo que se deduce de esta teoría de la exogamia es que la norma exogámica es una norma positiva para regular mediante el connubio las relaciones *entre* los grupos de filiación. Se preguntarán ustedes por qué no han podido intercambiar otra cosa; quizá la respuesta sea porque al principio había poco más que fuera precioso para cambiar. Eran cazadores y recolectores, no comerciantes; tenían sus armas y su destreza, que no se podían cambiar, pero sí las mujeres; las bandas de cazadores varones permanecían juntas, pero una mujer se parecía mucho a otra —su destreza era transferible— y por eso se intercambiaban. Naturalmente, no podemos saber exactamente por qué los grupos humanos más primitivos decidieron intercambiar mujeres, pero quizá podamos presumir cuáles hubieran sido las consecuencias de no hacerlo. Los grupos de primates pre-humanos se hallan bien organizados internamente y la jerarquía de mando se ocupa de ello; pero las relaciones entre grupos de primates o no existen o están sin ordenar o son francamente hostiles. A nivel de primate sub-humano, esto no tiene mucha importancia, pero las cosas cambiaron al surgir el hombre, el predador organizado. El *arma* es, en cierto modo, la característica del hombre; él es el mono portador de armas, el primate que mata. Las relaciones entre las bandas de monos que no usan armas son bastante malas, pero, al surgir el hacha y la lanza y el agudo cerebro que los acompaña, debió presentarse el peligro de que las bandas proto-humanas acabasen pronto unas con otras. Si iban a explotar la misma superficie de tierra, no tenían más remedio que llegar a un acuerdo; establecer otras relaciones que las simplemente hostiles. Ya la naturaleza había dotado a la estructura de las bandas de primates, a la par que del principio de «mando» del que hablaremos después, de las ideas de «compartir» y «de cooperar»; la idea básica de «reciprocidad» —toma y daca—. (La misma expresión de «yo rascaré tu espalda y tú la mia» refleja perfectamente una de las relaciones fundamentales del primate cooperativo: ayudarse mutuamente.) Sólo hacía falta extender la idea de reciprocidad más allá de los límites de la banda para contar con alguna relación cooperativa entre las mismas. Nadie trataría de exterminar a una banda cuyas esposas fueran sus propias hijas y cuyas hijas fueran sus esposas en potencia; hasta cierto punto, al menos, constituirían «un pueblo»; cada uno *dependería* de los demás para sobrevivir y propagarse. Todas las especies que desarrollan instintos belicosos y medios eficientes para matar en la lucha por la vida se enfrentan al problema de no emplear dichos medios consigo mismas en un antagonismo declarado dentro de ellas. A este fin, la naturaleza dota de muchos medios, y la exogamia fue la solución que

la especie humana dio al problema general, ya que entraña valores de supervivencia y permite progresar. Crecientes y cada vez más amplios grupos de bandas cooperaron en la explotación de mayores territorios, ampliando su dominio a otros animales, con los resultados que vemos en nuestros días.

Claro está que tuvo que haber ciertos límites; por razones prácticas, si no de otra índole, no se pudieron extender indefinidamente. Los grupos que hablaban idéntico lenguaje, y que vivían en condiciones similares, intercambiaron esposas entre sí, pero el connubio se detuvo ante las fronteras del idioma, del territorio, del color o de cualquier otro motivo que «nos» diferencie de «ellos». La línea que separaba a las bandas con las que se tenía connubio de aquellas con las que no se tenía probablemente fue la frontera «tribal» originaria. Incluso, aunque no hubiese connubio general en relación con las fronteras tribales, los matrimonios «dinásticos» debieron introducir la idea en el campo internacional. Concertar un tratado mediante matrimonio es una práctica bastante corriente en la historia europea y, normalmente, es la mujer la que se moviliza. En este caso, en lugar de emplear todas las mujeres como bazas diplomáticas, se utilizan las de mayor alcurnia. Pero, como las bandas no estaban estructuradas de esta forma, no fue posible recurrir a esta solución modificada.

No quiero decir que los grupos que intercambiaban sus mujeres vivían siempre en perfecta amistad. Generalmente, lo contrario era más cierto; muchas tribus tienen un proverbio que dice «nos casamos con nuestros enemigos» o, bien, «nos casamos con quienes luchamos». Con frecuencia se rapta a las novias mediante una ceremonia de «captura», que en la realidad da lugar a situaciones de tirantez y que a veces acaba en lucha o, cuando menos, en escaramuzas. (Esta es la costumbre del «rapto de la novia» que motivó el interés de McLennan por el parentesco. Ver Introducción.) Sin embargo, el hecho de haberse convertido el rapto en ceremonia refleja la restricción que la exogamia impone en las relaciones entre los grupos. Pueden ser hostiles y considerarse entre sí enemigos, pero todavía dependen uno de otro para asegurar su propia continuidad y, por consiguiente, se ven obligados, por desagradable que les resulte, a llegar a un acuerdo para reponer entre unos y otros la capacidad reproductora. En otras especies animales, precisamente *porque* los individuos o grupos se hallan en estado de hostilidad permanente, se desarrollan medios rituales de acabar con las disputas o con el riesgo de exterminio de las especies por luchas intestinas. Lo cual no siempre opera entre las poblaciones humanas o no humanas, pero la tendencia básica

está ahí. La trama de muchas novelas y comedias depende del fin de una contienda por un matrimonio.

Hay muchos ejemplos de pueblos primitivos que reconocen conscientemente estos principios y las ventajas que reporta la exogamia; son tan conscientes de sus ventajas como lo es el rey que se percata de los beneficios que obtendrá al casar a su hija con un príncipe extranjero, o si él mismo se casa con una reina extranjera. Igualmente son harto conocidos los matrimonios «arreglados» entre familias nobles o entre casas importantes y ricas familias industriales. Si ofenden a nuestras nociones románticas de verdaderas «luchas de amor», tanto peor. No discutimos aquí su moralidad, sino su eficiencia; si no hubieran existido los matrimonios «arreglados», quizá no estaríamos aquí analizando el problema; por tanto, debemos abordarlo con cierto respeto.

A medida que progresó la cultura y los bienes se hicieron más variados y de uso corriente, las mujeres cesaron de ser el único bien escaso, el único activo líquido del grupo. Fue posible valorarlas y, en lugar de cambiarlas directamente, los grupos pudieron ofrecer en bienes el equivalente del valor de una mujer. Este sistema supondría ventajas significativas, ya que resolvería los problemas demográficos debidos al desequilibrio entre las proporciones de individuos de un sexo y de otro; un grupo, por ejemplo, podía no tener suficientes mujeres para hacer los suficientes «trueques directos» de manera que todos sus varones obtuvieran mujer; otro, en cambio, podía tener exceso de mujeres. Pero, entonces, los grupos deficitarios pudieron ofrecer bienes, en lugar de mujeres, a cambio de hembras de otras bandas. Esto, junto con la introducción de un sistema monetario, facilitó el flujo y la distribución de bienes más que el simple método de trueque. Así nació el precio de la novia; pero, al igual que tantas brillantes intervenciones culturales, se aplicó a fines mucho más diversos que los que le dieron vida.

Podría prolongar durante muchas páginas la exposición sobre la importancia fundamental de la exogamia, de sus orígenes y funciones, pero supongo que es preferible ver ahora, mediante algunos ejemplos, cómo funciona. Partiremos de algunos intercambios sistemáticos de mujeres y procuraremos desenredar las complejidades de las estructuras del matrimonio y de la filiación que dichos intercambios implican.

2

El intercambio sistemático de mujeres presenta ventajas por su estabilidad, continuidad del suministro, etc., incluso es la única forma viable de cambio. Vimos cómo entre los shoshone era costumbre que los varones cambiasen sus hermanas; o, dicho de otro modo, que la prole de una familia se casase con la de otra. Este «intercambio de hermanas» es, no cabe duda, la forma más sencilla y cómoda de intercambio marital. Partiendo de la base de que generalmente es la generación de los mayores la que maneja estos asuntos, podríamos pensar que sería más adecuado hablar de «intercambio de hijas» (como indica la cita bíblica) en lugar de «intercambio de hermanas», pero, si usamos el término «hermanas» libremente para referirnos a «las mujeres consanguíneas de una banda o de un grupo de filiación», que es la forma en que hemos venido utilizando dicho término, es razonable decir «intercambio de hermanas». El modelo de este tipo de cambio es muy fácil de comprender:

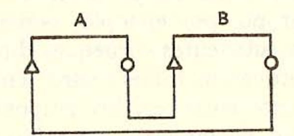


Diagrama 37

Los hombres de A dan sus hermanas a los de B y toman a cambio las de B. Los shoshone se escindían constantemente en pequeñas unidades familiares y no existía un grupo regular que se situase por encima de la familia nuclear. Pero una ligera variación de las condiciones habría producido la banda patrilocal. Si la unidad exogámica fuese la banda patrilocal y no la familia nuclear, y la costumbre de intercambiar hermanas se extendiese durante generaciones, entonces nuestro modelo se parecería al del diagrama 38.

En el cual A y B son dos bandas patrilocales; en cada generación los hombres de A cambian hermanas con los de B. Los dos grupos locales se convierten entonces en varones de A más hembras de B y varones de B más hembras de A. La situación del grupo local se podría ilustrar como en el diagrama 39.

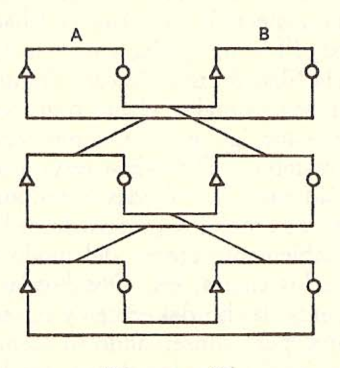


Diagrama 38

Existen dos grupos locales de varones, A y B, que intercambian sus hermanas, a y b; los grupos locales son entonces Ab y Ba. Para el resto de la exposición nos atendremos al primer modelo (diagrama 38), ya que da un buen ejemplo de la situación no sólo en una horda

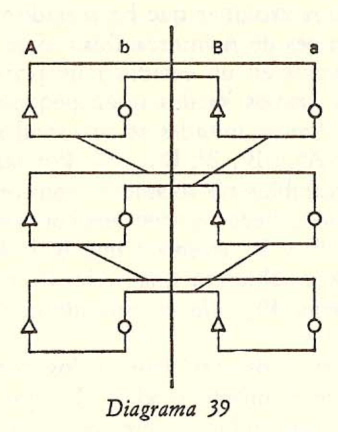


Diagrama 39

localizada, sino en cualquier grupo patrilineal. Los dos grupos podrían ser patrilinajes A y B, o patriclanes A y B, con símbolos que representen a «varones de A», «hembras de B», etc. Si la totalidad de la tribu se divide en dos grupos semejantes que intercambian hembras

en la manera descrita, estas divisiones se denominan *mitades*. (Nota: el modelo no resultará afectado si actúa la filiación matrilineal en lugar de la patrilineal. El lector podía volver a dibujar, como ejercicio, el diagrama con la filiación matrilineal.) Naturalmente, puede haber dentro de las mitades —linajes, clanes o grupos locales— divisiones más pequeñas, que son las que realmente acuerdan los matrimonios y hacen los intercambios. El modelo servirá para ilustrar el total proceso de reciprocidad entre las mitades o cualquiera de los acuerdos de intercambio recíproco entre los grupos de orden inferior.

Las mitades probablemente crecen del modo en que hemos descrito el desarrollo de los clanes, etc. Dos hordas locales comienzan por intercambiar mujeres; las hordas crecen y se segmentan, escindiéndose en clanes o linajes, pero conservando su identidad. A menudo se designa a las mitades, igual que a los clanes, por los fenómenos naturales o lugares de origen, por lo cual es fácil conservar la identidad; en realidad son una clase particular de fratria; constituyen un modo claro de organizar una tribu y muchas veces, mediante ellas, se puede lograr una visión simple del trabajo o de las funciones rituales. En las mitades los ritos y otras funciones pueden rotar estacionalmente, y a veces se designan por «gentes de invierno» y «gentes de verano», pero esto es anticiparnos un poco.

Así, pues, podemos imaginar que ha surgido un sistema de mitades en el que los varones de A intercambian mujeres con los de B. Si todavía nos encontramos en un estadio muy primitivo de caza y de recolección, nuestros grupos locales serán pequeñas bandas de varones con sus esposas. Ambas mitades se compondrán de varias bandas locales, A^1, A^2, A^3... A^n y B^1, B^2, B^3... B^n. Por tanto, un grupo local quizá concierte intercambios no solamente con *un* grupo de la mitad opuesta, sino que puede llegar a acuerdos con varios. Así A^1 puede intercambiar con B^1, B^3 y B^5, mientras que B^1 lo hace con A^1 y A^3... etcétera. Entonces se establecerá una serie de intercambios recíprocos. (Véase el diagrama 40; sólo comprende una pequeña parte del sistema.)

Si los grupos operativos son clanes a los que pertenecen varias hordas, entonces sirve el mismo modelo. Lo que interesa es que si una horda o un clan intercambia mujeres con otras hordas o clanes en una generación siga haciéndolo durante la generación próxima y las siguientes. Para cualquiera de los grupos A y B que se entroncan por matrimonio vale el modelo del diagrama 38. Probablemente dependerá de la distancia cuáles serán los grupos que sellen alianzas entre sí.

He insistido que esto puede funcionar en el contexto de una

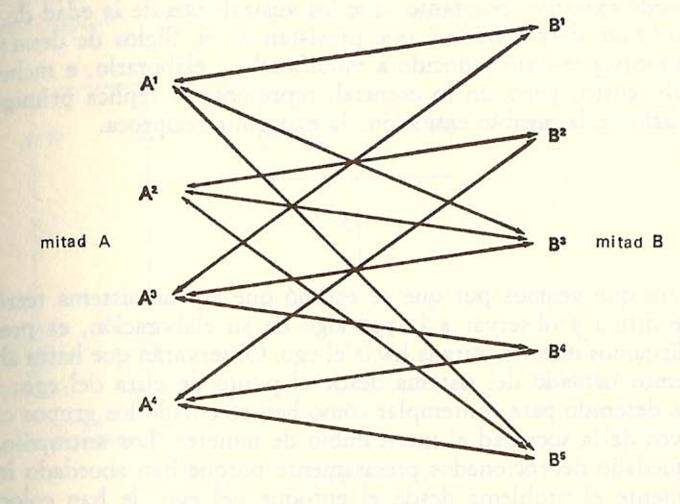


Diagrama 40

ecología de caza y recolección, siendo la banda el grupo local; en realidad funciona muy bien en tales circunstancias, puesto que este es el contexto ecológico de los aborígenes de Australia. El modelo presentado es el que sirve de base para comprender el sistema de matrimonio y parentesco de la mayoría de dichos aborígenes, que ha sido descrito como el de mayores dificultades y el más complejo de los sistemas de parentesco del mundo; y la gran paradoja es que se da en una economía simple de la edad de piedra. Cierto que los australianos introdujeron algunas enmiendas a este modelo base, pero todas ellas son desarrollos lógicos de él. Generalmente se hace el chiste de que estos nativos elaboraron sus sistemas de parentesco porque no tenían otra cosa que hacer. En realidad era mucho lo que les apremiaba; por ejemplo, mantenerse vivos, y los australianos no eran hombres que perdiesen el tiempo elaborando un sistema de parentesco por placer, a menos que este fuese de suma trascendencia para sobrevivir.

Nuestro modelo reflejará dos cosas: primero que el sistema de parentesco no es en absoluto tan complejo, y más tarde veremos por qué los antropólogos pensaron que lo era; segundo, se relaciona con el proceso verdaderamente básico del que seguramente dependió la supervivencia de la raza humana entre nuestros antepasados de la edad de piedra, esto es, el intercambio de mujeres entre los grupos.

No puede extrañar, por tanto, que los australianos de la edad de piedra lo hayan desarrollado y que persistan en él. Siglos de desarrollo evolucionista les han inducido a modificarlo y elaborarlo, e incluso a tomarle gusto; pero, en lo esencial, representa la réplica primigenia al desafío de la posible extinción: la exogamia recíproca.

3

Para que veamos por qué se estimó que era un sistema terriblemente difícil y observar a la par algo de su elaboración, es preciso que dirijamos nuestra mirada hacia el ego. Observarán que hasta ahora no hemos hablado del sistema desde el punto de vista del ego; nos hemos detenido para contemplar cómo han efectuado los grupos constitutivos de la sociedad el intercambio de mujeres. Los antropólogos, han quedado decepcionados precisamente porque han abordado insistentemente el problema desde el enfoque del ego; le han colocado en el centro de la red de su parentesco y han intentado poner en marcha el sistema, apoyándose en sus relaciones personales. Planteado así, se ha hecho más difícil su comprensión, pero creo que debemos intentarlo.

El sistema que acabamos de describir, con sus dos patrimitades, a veces se denomina sistema *Kariera,* debido a que esta tribu australiana es su mejor exponente; nos atendremos, pues, a este nombre para su identificación. Se dice que el sistema Kariera se basa en la norma de que un hombre se case con una mujer que es «doble (o bilateral) prima cruzada». Detengámonos un momento y examinemos esto. Los primos primeros del ego se dividen en dos tipos: primos cruzados y primos paralelos; los primeros son la prole de los hermanos del sexo contrario y los segundos de los del mismo sexo. Así, los hijos de la hermana del padre del ego y los del hermano de la madre son sus primos cruzados; los hijos del hermano de su padre y los de la hermana de la madre son sus primos paralelos. Para que resulte más claro, lo dibujaremos abajo y esto nos introducirá en el simbolismo antropológico para los tipos de parientes siguientes: F = padre, M = madre, B = hermano, Z = hermana, S = hijo, D = hija. Los parientes segundos se indican por combinación de los mismos; por

ejemplo, MM = madre de la madre, ZF = hermana del padre; los afines figuran con H = esposo, W = esposa *.

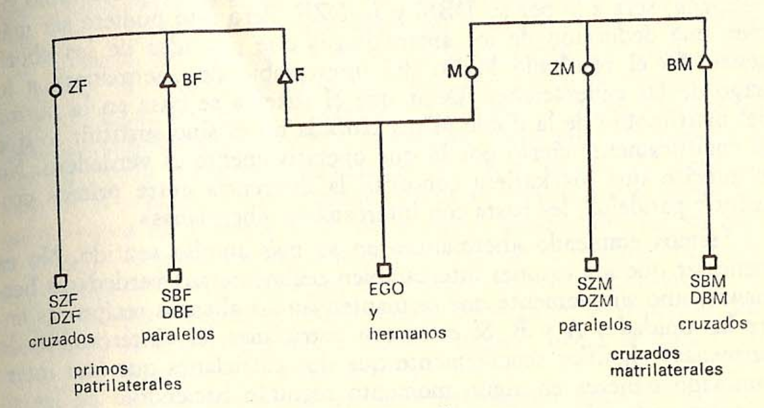


Diagrama 41

Si la norma Kariera es realmente lo que dicen, entonces el ego varón que se casa con una doble (bilateral) prima cruzada se representará así: la que es su DZF y su DBM. Volviendo a mirar el diagrama y considerando a los símbolos como *individuos* en lugar de «varones de A», «hembras de B», etc., nos es fácil ver lo anterior.

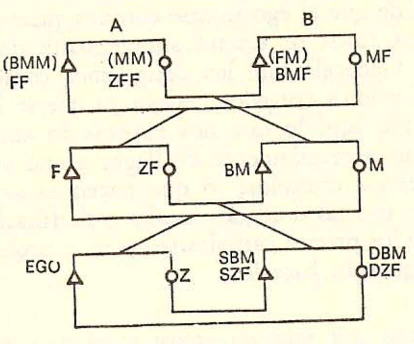


Diagrama 42

* Dado que la comprensión rápida de los esquemas de parentesco requiere una simplificación máxima de los símbolos utilizados —entre ellos las iniciales con que se denominan a los diferentes parientes— y que en castellano es difícil lograr esta simplicidad por la semejanza de inicial que se da en varios de los

El sistema de intercambio de hermana significa que la hermana del padre del ego se ha casado con el hermano de la madre del ego; la prole de este matrimonio (que es esposa del ego por el intercambio de hermana) será a la par su DBM y su DZF. Pero esto pudiera ser más bien una deducción de los antropólogos que una idea de los aborígenes. Es el resultado lógico del intercambio de «hermanas» a lo largo de las generaciones. Decir que el sistema se basa en la norma del matrimonio de la doble prima cruzada no es sino sustituir lo que es analíticamente cierto por lo que operativamente es verdadero. No es preciso que los kariera conozcan la diferencia entre primos cruzados y paralelos; les basta con intercambiar «hermanas».

Hemos empleado «hermanas» en su más amplio sentido. No es menester que los varones intercambien realmente sus verdedaras hermanas, sino simplemente que se mantengan las alianzas recíprocas entre las unidades A y B. Si éstas son patriclanes, el «intercambio de hermanas» significa sencillamente que dos patriclanes que han intercambiado mujeres en algún momento seguirán haciéndolo en las siguientes generaciones. Si existe un acuerdo de intercambio entre los patriclanes A^1 y B^1, lo que deben hacer todos los varones de A^1 es casarse con una mujer de B^1, que no es preciso que genealógicamente sea su DBM/DZF real. Es cierto que en Australia se realiza el intercambio efectivo de hermanas, de forma que a veces la esposa del ego pertenecerá sin duda a esta categoría, pero no necesariamente. Lo que hace falta es que haya relación de intercambio entre A^1 y B^1. Cuanto más reducidas sean las unidades efectivas del intercambio, mayor será la probabilidad de que el ego se case con una prima de primer grado; pero en muchos casos se tratará simplemente de una hembra del clan recíproco. Generalmente los designamos como «clasificatorios» (en oposición a primos cruzados reales), ya que se los «clasifica» con estos últimos. He aquí lo que nos expresa lo anterior: 1) que los kariera no tratan necesariamente de llegar a una «norma» de matrimonio entre primos cruzados; lo que hacen es sencillamente intercambiar mujeres con las unidades locales o de filiación; 2) incluso no es necesario que los primos carnales se casen, y probablemente en muchos casos no querrán hacerlo.

nombres que habría que emplear —como es el caso en hermano-hermana, hijo-hija, abuelo-abuela— en este libro se dejarán las iniciales correspondientes a las palabras inglesas. Ya que en inglés las palabras que adjetivan se sitúan precediendo a las adjetivadas —lo cual en castellano es generalmente al contrario—, el orden de las iniciales se ha invertido para que la comprensión sea más fácil y rápida. De manera que FMB deberá entenderse como «padre de la madre del hermano».

Algo que ha desconcertado a los antropólogos es la terminología del parentesco, objeto de nuestro capítulo nueve. Se supone que esta terminología describe efectivas relaciones genealógicas. Hay un concepto que se ha traducido como «hija del hermano de la madre/hija de la hermana del padre». De hecho, este concepto no implica una descripción de relación genealógica, sino que cubre la categoría de «mujeres casaderas»; es un concepto «clasificatorio». Naturalmente, la categoría comprende sus DZF/DBM reales, pero también incluye a todas las demás consortes potenciales. Así, si el ego de A^1 tiene su madre en B^1, entonces sus «primas cruzadas» clasificatorias serán las hijas de todos los varones de B^1 de la misma generación que su madre, esto es, de todos los «hermanos del clan» de su madre; una boda con cualquiera de ellas satisfará el acuerdo recíproco. Por tanto, en su terminología y según su propio punto de vista de la situación, los australianos se aproximan más a nuestro modelo que a la noción de «primos cruzados» que se casan entre sí.

La idea de que esto constituye un «matrimonio entre primos cruzados» les ha sido grata a los antropólogos, debido a que existen tribus donde se practican conscientemente tales bodas. Los primos cruzados ofrecen la ventaja de hallarse fuera del linaje o del clan del ego en ambos sistemas de filiación unilineal. Son, por tanto, compañeros ideales en el caso de que el ego desee casarse con un pariente próximo, ya que el conjunto de primos paralelos es siempre miembro del grupo de filiación unilineal del ego.

Hasta este punto, este ligero error no ha sido demasiado molesto, pero al intentar explicar este fenómeno del «matrimonio entre primos cruzados» en Australia, los antropólogos han recurrido a interpretaciones más extremas. Tampoco los australianos han facilitado las cosas, puesto que han introducido una complicación que se conoce por sistema de *sección.* Era costumbre designarlo por «sistema de matrimonio de clases» y se suponía que regulaba el matrimonio. En realidad es la forma de distribuir a la tribu en grupos de ceremonias, y, aunque es resultado de los compromisos matrimoniales, en modo alguno los rige. Pasemos a describirlo.

En un sistema de *cuatro secciones* la tribu se distribuye en cuatro conjuntos (emplearemos por ahora los números 1, 2, 3 y 4). Se dice que la «norma matrimonial» consiste en que 1 sólo puede casarse con 2, y 3 únicamente con 4. Si un varón de 1 se casa con una hembra de 2, su prole será 3. Si un varón de 2 se desposa con una hembra de 1, su prole será 4. Si un varón de 3 se une a una hembra de 4, su prole será 1. Si un varón de 4 se casa con una hembra de 3, su prole será 2. Todo esto se expresa con un diagrama como este:

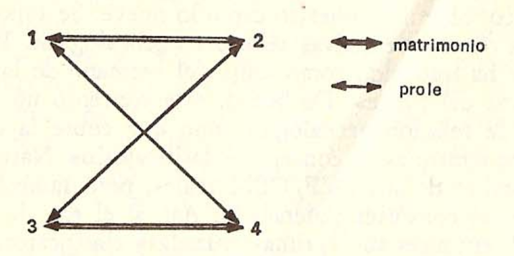


Diagrama 43

Pero así se oscurece el hecho de que lo que implica es que los miembros de las generaciones alternas se hallarán en el mismo par de secciones:

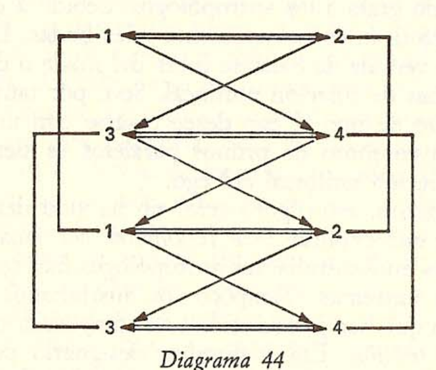


Diagrama 44

El lector verá inmediatamente que este dibujo se puede superponer claramente al modelo del sistema Kariera. La idea del intercambio de hermana implica que sólo se pueden intercambiar mujeres de la misma gneración, y los dos factores de generación y de patrimitad pueden acomodarse al sistema de sección. Llamaremos a las generaciones adyacentes X e Y, empleando mayúsculas para los varones y minúsculas para las hembras, y estableceremos el sistema en términos de nuestro modelo (diagrama 45).

Así, un Ax se casa con una bx y su prole será Ay (ay); un Bx se une a una ax y su prole será By (by); esta es sencillamente otra de las formas de describir la exogamia recíproca. Establezcamos las ecuaciones entre nuestros dos modelos y agreguemos los términos nativos para ver el funcionamiento del sistema de cuatro secciones:

Ax (ax) = 1 (burung)
Bx (bx) = 2 (banaka)
Ay (ay) = 3 (karimera)
By (by) = 4 (palyeri)

Por tanto, burung y karimera son generaciones adyacentes en la mitad A y banaka y palyeri lo son en la mitad B. Las generaciones alternas de la misma mitad están, naturalmente, en la misma sección.

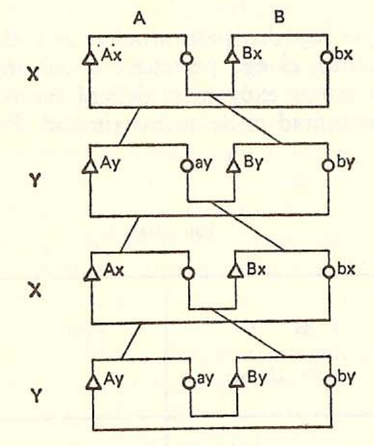


Diagrama 45

De manera que el padre del padre del ego (FF) se hallará en su sección, junto con todos los varones de dicha generación en la mitad del ego. Si el ego es burung, entonces su FF y su ss —sus generaciones de agnados, abuelos y nietos— se encontrarán en su sección y colaborarán con él en las ceremonias. Si él es burung, automáticamente se casará con una banaka y un varón banaka lo hará con su hermana. Así se desprende de los compromisos exogámicos recíprocos, pero esto no es su causa. Estos compromisos proceden de la estratificación de la sociedad en generaciones y su división vertical en dos mitades. Se han empleado estos resultados elementales de la exogamia recíproca para constituir un sencillo sistema de agrupar personas con fines ceremoniales, pero no pueden ser un resultado de lo que ellos crearon. Esto salta a la vista, ya que la interpretación del matrimonio de clases ignora el hecho de que para cualquier ego las hembras de las generaciones de sus abuelos y nietos serán miembros de la sección en la que él se casa, pero no se casa con ellas; ni tampoco se casa

con cualquier mujer de la generación y la sección adecuadas; su elección se regirá en gran parte por las alianzas recíprocas concertadas por su patriclán o grupo local.

La interpretación del «matrimonio de clase» ha dado pie a una curiosa teoría, que se ha sostenido durante algún tiempo. Afirma que la norma del «matrimonio entre primos cruzados» y el «sistema de matrimonio de clase» proceden de que, de hecho, se trata de *dos* series de mitades, es decir, matrimitades y patrimitades, *incluso aunque los nativos no se den cuenta de ello.* Ingeniosamente se prueba del siguiente modo:

Supongamos que hay dos patrimitades, A y B, y dos matrimitades, C y D. Por tanto, el ego pertenece a una matrimitad y a una patrimitad, siendo *ambas* exógamas; deberá casarse con alguien que no sea ni de su patrimitad ni de su matrimitad. Podemos trasladarlo a un diagrama así:

Patrimitades

Matrimitades	A	B
C	F, BF FZ, etc. S, D, ZB, etc.	DBM DZF
D	EGO B, Z pimos paralelos	M, ZM BM, etc. SZ, DZ, etc.

Diagrama 46

El ego es miembro de la matrimitad D y de la pratrimitad A; debe casarse, por tanto, con alguien que esté en la patrimitad B y en la matrimitad C; las únicas personas que quedan son sus primas cruzadas. Recordarán que éste era el punto álgido respecto a estas últimas: en cualquier sistema unilineal no serán miembros del grupo de filiación del ego. Esta teoría nos indica que aquí nos enfrentamos a un sistema de «doble filiación» que descarta a todos los primos paralelos del ego, pero deja como consortes a sus primas cruzadas. Si el ego es burung, por ejemplo, aquellos parientes suyos que sean miembros de su patrimitad a la vez que de su matrimitad también serán burung, es decir, los que en nuestro diagrama son (AD). Se casará con un banaka (BC), pero no podrá hacerlo con karimera (AC) o palyeri (BD). En este supuesto, karimera comprenderá aquellas gentes que son miembros de su patrimitad, pero no de su matrimitad, y palyeri los miembros de su patrimitad, pero no de su matrimitad. Completando las ecuaciones, tenemos:

Ax (ax) = 1 = AD (burung)
Bx (bx) = 2 = BC (banaka)
Ay (ay) = 3 = AC (karimera)
By (by) = 4 = BD (palyeri)

Por consiguiente, burung y karimera constituyen una patrimitad, y banaka y palyeri la otra; burung y palyeri forman una matrimitad, y banaka y karimera la otra. El modo de casarse entre estas «clases», según esta teoría, es el origen de la intersección de los dos sistemas de mitades. Se parece a un extenso sistema de doble filiación, que tiene sólo dos grandes matriclanes y otros dos patriclanes. Esta teoría tiene el mérito de resaltar que no es la costumbre de casarse con una prima cruzada lo que produce el sistema. Ese casamiento con la prima cruzada (ya sea carnal o simplemente miembro de la .nitad y de la generación) es el *resultado* del sistema de dobles mitades. Sería realmente bello si fuera cierto. Pero la verdad es que el propio supuesto sistema de dobles mitades procede de la simple norma de exogamia recíproca.

Veamos cómo. En nuestro modelo simple hay dos clases de personas con las que el ego no puede casarse: con los miembros de su propia patrimitad y con los de las generaciones adyacentes; quedan, pues, únicamente los miembros de la misma generación y de la mitad opuesta. De resultas de esta sencilla norma y del sistema de «secciones» que se constituye a base de la generación de la mitad, el ego se encuentra con que su propia sección y la de las generaciones adyacentes de la mitad opuesta forman juntas un grupo de personas emparentadas matrilinealmente y que no pueden casarse entre sí. Si es burung, como hemos visto, entonces él y su compañeros de sección, junto con las gentes que son palyeri, constituyen un grupo matrilineal. En el diagrama 47 podemos ver cómo funciona, teniendo en cuenta una vez más que los símbolos se refieren a «los hombres, etcétera, de la mitad».

Si lo ampliamos a más generaciones, veremos que generaciones alternas de la misma patrimitad se emparentarán matrilinealmente.

Sucede así por pertenecer a la misma sección, ya que los miembros de idéntica sección tienen que emparentarse al mismo tiempo matrilineal y patrilinealmente. Así, por ejemplo, el padre del padre del ego (FF)

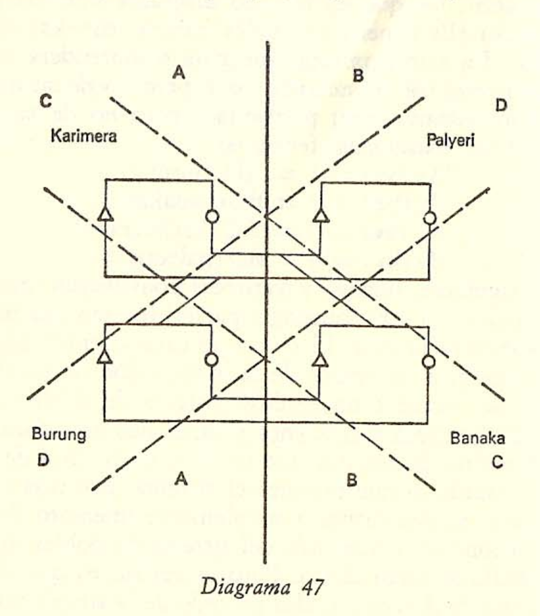


Diagrama 47

es asimismo hermano de la madre de la madre del ego (BMM) —el pariente matrilineal de más edad—. Esto ha dado lugar a que se hable mucho del «ciclo» de la filiación matrilineal a través de las generaciones y cosas por el estilo, pero, una vez más, es un simple resultado del sistema original.

Esto es lo que creo: si tenemos un sistema sencillo en el que los grupos patrilineales intercambian mujeres sistemáticamente a lo largo de las generaciones, entonces se da un sistema como el de nuestro modelo original; si le agregamos la idea de «sección», es decir, si unimos y damos apellidos a todas las personas de la misma mitad y generación, de la lógica misma del sistema se desprende que dos pares de secciones contendrán personas relacionadas patrilinealmente, y los otros dos pares estarán formados por deudos matrilineales. De esta manera, desde el punto de vista social, queda organizado automáticamente en dos patrimitades, existiendo potencialmente dos matrimitades por si hicieran falta. Para el ego, sus parientes se dividen en quiénes se vinculan con él patrilinealmente y, por la misma natura-

leza del sistema, los que lo están matrilinealmente, incluyendo en los últimos sus parientes patrilineales de las generaciones alternas. Por tanto, el sistema de las mitades se halla latente en el de exogamia recíproca; la aparición de secciones (que es un recurso nemotécnico muy sencillo para saber a que mitad y generación pertenece una persona) hace que este hecho deje de ser latente y salga a la superficie, ya que la unión de dos pares de secciones produce dos grupos matrilineales. A veces los australianos se han percatado de este potencial y lo han empleado para otros fines ceremoniales e incluso han dado nombre a las matrimitades creadas. Algunos se dieron cuenta de que existían estas matrimitades latentes, pero no las han utilizado; otros simplemente han ignorado tal posibilidad. La teoría de la «doble filiación», a través de «mitades duales», nos habría hecho creer que el sistema de la mitad dual es básico y que da lugar al sistema de secciones y a la norma matrimonial, pero que a veces los nativos no logran percatarse de que es así y, por tanto, que sólo está «implícito» un sistema de matrimitad. Si en todas partes hay grupos patrilineales que intercambian mujeres, debemos considerar que esto es básico. Muchas tribus australianas han descubierto el potencial que para la organización del grupo existe latente en la situación de la exogamia recíproca y lo han aprovechado; pero todas estas elaboraciones son derivaciones de la lógica de la situación simple. Todo ello está en la situación de nuestras dos bandas de cazadores que acceden a intercambiar sus hermanas y se convierten en «un pueblo», es decir, las dos mitades de un sistema inquebrantablemente unidas en una tribu.

Antes de proseguir señalemos que, desde el punto de vista del ego, el sistema agrupa a sus parientes próximos en los dos conjuntos de deudos matrilineales y patrilineales. Como ya vimos en el capítulo cinco, los parientes matrilaterales de un varón podían tener en un sistema patrilineal importantes deberes respecto a la vida de dicho varón, especialmente el hermano de su madre. Esto es cierto en el caso australiano y no debemos dejar de tenerlo en cuenta. En el sistema que acabamos de describir esto no está tan elaborado debido a la considerable imbricación de los deudos patrilineales y matrilineales. Resulta difícil asignar a estos dos grupos, lógicamente distintos, diferentes funciones que cumplir respecto al ego cuando tanto se superponen físicamente. Pero en el próximo sistema que analizaremos, esta posibilidad se aprovecha más a fondo, ya que los deudos matrilineales y patrilineales del ego están mejor diferenciados.

De momento, el lector puede olvidar el análisis anterior acerca de qué es básico para el sistema y volver al modelo simple (diagrama 38) y a los detalles de las relaciones personales del ego del diagrama 42.

Teniéndolo bien en cuenta, podemos movernos entre las complejidades de los sistemas de ocho clases (o bien ocho secciones), motivo de profundos sentimientos de incomprensión en muchos estudiantes y, a decir verdad, también en sus maestros.

4

En el modelo Kariera, el varón se casa donde lo hizo su padre, o sea, en el linaje o clan de su madre, sin embargo, en un sistema de «ocho clases» no puede hacerlo, y no sabemos por qué. Pudiera ser que no desee verse envuelto en la complicción de eludir a la suegra. Los australianos no son los únicos que evitan vivir con la suegra, sino que es una práctica muy extendida. Incluso si no nos libramos de ella de un modo sistemático y ritual, todavía conservamos una actitud ambivalente hacia nuestra suegra; el chiste de la suegra es todavía el más antiguo que existe. En un sistema Kariera la suegra, de hecho, es la hermana del padre, que está casada con el hermano de la madre. Pudiera ser, por tanto, que algunas sociedades, que tienen un rígido tabú de evitación, encuentren embarazoso tener a los hombres eludiendo a las mujeres de su propio grupo patrilineal. Por tanto, aunque mantienen el principio de la exogamia recíproca, dichas sociedades obligan a los hombres a buscar esposa en otros lugares más lejanos. Quizá no sea este el problema, sino en cierto modo que la rivalidad de las generaciones adyacentes decreta que un varón no debe casarse donde lo hizo su padre. Los mismos nativos dicen que un primo carnal (real o clasificatorio) es «demasiado próximo», y que deberá tomarse por esposo a un primo cruzado. Ya veremos que este primo procede de un grupo patrilineal que está aliado no a los hombres de la generación del padre que pertenecen al clan del ego, sino a los de la generación del padre del padre. Ya vimos que las generaciones alternas se hallan estrechamente vinculadas.

El tipo de sistema que estamos analizando generalmente se designa «aranda», por corresponder a la tribu de dicho nombre. La norma es sencilla: el varón no debe casarse con una prima cruzada primera —DBM/DZF—, sino con una prima cruzada segunda: una DDBMM, que también es una DSBMF. Veamos como funciona:

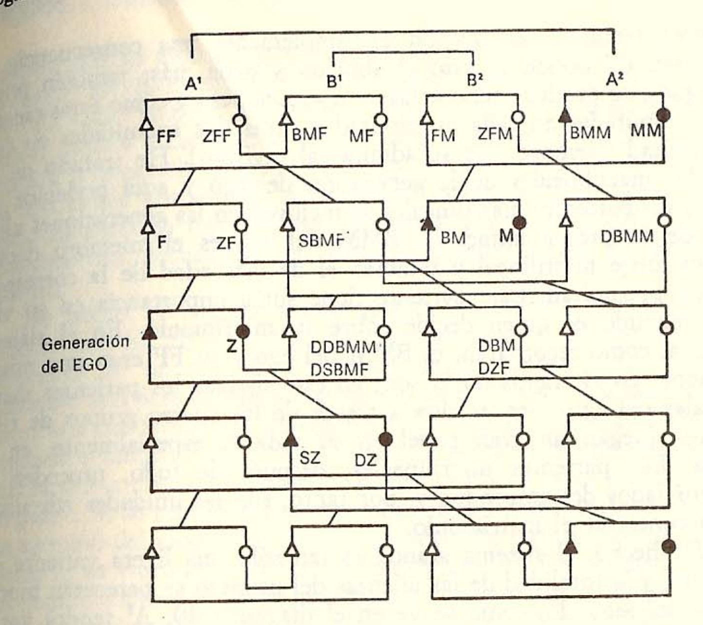


Diagrama 48

Nos muestra cómo operaría el sistema entre cualquiera de las cuatro unidades patrilineales que lo hacen funcionar (en este caso necesitamos como mínimo cuatro). Hay dos unidades de la mitad A y otras dos de la B. En la primera generación A^1 cambia mujeres con B^1 y A^2 con B^2. Si se tratase de un sistema kariera, mantendría esta relación a lo largo de las generaciones, pero esto no lo permite el sistema aranda. En la generación próxima los hombres de A^1 no pueden casarse dentro del linaje o clan de sus madres: no les queda otro recurso que hacerlo en otra parte. Por consiguiente, se casan en B^2 y viceversa, es decir, que los varones de B^2 encontrarán sus novias en A^2. Asimismo B^1 y A^2 intercambiarán mujeres. En la siguiente generación, que hemos supuesto que es la del ego, los hombres de A^1 no pueden intercambiar con B^2, pues es donde se casaron sus padres, por lo que recurren de nuevo B^1, esto es, intercambian esposas con el clan del que los padres de sus padres tomaron sus esposas.

Como ejercicio, el lector puede ahora hacer varias cosas: trazar la «pista» efectiva de la relación y observar que, al atenerse a esta simple variante de la norma kariera, un hombre se casa con sus parientes reales o clasificactorios DDBMM/DSBMF, y que esta al

parecer terrible combinación es simplemente una consecuencia de «casarse allí donde lo hizo el abuelo» y nada más; también puede ver que esto produce ocho «clases» o «secciones» y cómo éstas crearán dos submitades en cada matrimitad y otras dos submitades en cada patrimitad (siempre que se admita tal división). He tratado de los deudos matrilineales de la generación del ego y aquí podemos ver cómo sus parientes matrilineales se incluyen en las generaciones alternas de su propia mitad. El BMM del ego es el miembro decano de su linaje matrilineal y también el de más edad de la correspondiente patrimitad. Este pariente tiene suma importancia en su vida y a menudo es quien decide sobre su matrimonio. En el sistema kariera, como recordarán, el BMM del ego y su FF eran una misma persona; en el aranda no lo son; en este sistema los parientes matrilineales del ego —en «ciclo» a través de los cuatro grupos de filiación— juegan un gran papel en su vida y, especialmente, en su boda. Los parientes matrilineales, después de todo, proceden de *ambos* lados del entronque y, por tanto, son las unidades adecuadas para concertar el matrimonio.

De hecho, el sistema aranda es tan sólo una ligera variante del kariera, y la totalidad de las alianzas del primero se parecerán mucho a las del segundo, como se ve en el diagrama 40. A^1 tendrá varios clanes o linajes, con los que está aliado, no solamente dos. En principio, los sistemas no deben diferir por la totalidad de los esquemas de alianzas, sino por la mecánica de éstas, es decir, mientras en el sistema kariera los clanes de B a los que está vinculado A^1 siguen vinculados en sucesivas generaciones adyacentes, en el sistema aranda los clanes se vinculan en generaciones alternas:

$$A^1x = B^1x + B^3x + B^5x$$
$$A^1y = B^2y + B^4y + B^6y \text{ etc.}$$

Así, A^1 estará aliado con $B^1 + B^2 + B^3 + B^4 + B^5 + B^6$, como sucedería con A^2; lo que difiere es la forma en que están vinculados. Naturalmente, este sistema exige un número mucho mayor de unidades que el kariera (a no ser que funcione sólo con cuatro clanes, lo que jamás sucede). Puede surgir como reacción al crecimiento de población o a la acumulación de varias tribus o bandas, o a cualquier cosa que incremente el número de «unidades de alianza». Lo cual protege al sistema de mitades, pero hace que un mayor número de clanes entren en relación de alianzas.

Funciona en gran parte como el sistema kariera, pero a un nivel que abarque a la totalidad. Los clanes A cambian con los B; el ego

procura que su esposa proceda de un clan con el que el suyo propio ya realizó anteriormente intercambios, prefiriendo aquel donde se casó su FF. Cabe admitir que esta no sea la norma y que tenga que buscar esposa todavía más lejos, casándose con una prima tercera cruzada y producir dieciséis clases o secciones y así sucesivamente en una escala geométrica. Algunos observadores creen haber encontrado sistemas de treinta y dos secciones, pero esto podría forzar el conocimiento genealógico en estas sociedades hasta un punto de colapso.

De hecho, el sistema aranda puede aproximarse todavía más al modelo kariera, en el sentido de que, por razones demográficas, los miembros de un clan no dispongan de las esposas que necesiten, debiendo entonces contraer matrimonios «erróneos». Los varones mayores son con frecuencia polígamos y, por tanto, necesitan hallar una segunda o tercera esposa. En tal caso, a veces se permite desposarse con la prima cruzada y entonces el ego se podrá casar donde lo hizo su padre. Si se repite en generaciones subsiguientes, incluso tomando un ejemplo del modelo de prima segunda, ello significará que A^1, por ejemplo, se vinculará en cada generación con B^1. En realidad, cuando las comunidades del tipo aranda crecen y se mezclan en lugar de diseminarse territorialmente, como ha sucedido en nuestros días, las «normas» se convierten simplemente en un orden de preferencia matrimonial en lo que respecta al ego y dejan de ser importantes como cuestión de alianzas entre patriunidades. En la carrera del matrimonio el ego disfruta del «derecho de prelación» sobre su DDBMM y si ésta se casa con otro sólo podrá hacerlo con su consentimiento.

Comenzamos con el sencillo negocio de intercambiar hermanas o hijas. Nada es más sencillo: dar y tomar, vivir en paz. (Al menos con esa esperanza se vive; pero a menudo sobreviene el efecto contrario y se llega a verdaderos antagonismos por las mujeres. Por ejemplo, dos clanes de A pueden tener derechos sobre las mujeres de un clán de B y pueden luchar entre sí por ellas. Al menos se hallan en conflicto, lo cual no deja de ser una forma de integración). Pero tan pronto como agregamos a esta simple tendencia de perpetuar las relaciones mediante el intercambio directo de mujeres el hecho de la residencia unilocal o la filiación unilineal, obtenemos sistemas de relaciones de cierta complejidad basados simplemente en el intercambio recíproco. Pero al dar rienda suelta a secciones y subsecciones, mitades y DDBMM, nunca debemos perder de vista lo casi absurdamente simple que es la cimentación sobre la que todo ello se sustenta. Estas elaboraciones son fascinantes y, como vimos, el añadir nuevos flecos al sistema básico puede conducir a un esquema de enorme com-

plejidad; pero en realidad el sistema todavía es en esencia el mismo: «intercambiemos mujeres».

Los antropólogos a veces dicen que estos sistemas se caracterizan por normas de matrimonio «positivas». No sólo indican con quién *no* podemos casarnos, sino que incluso especifican con quién debeříamos hacerlo. Esto contrasta con las normas «negativas», que establecen simplemente con quién no debiéramos casarnos, pero nada dicen sobre el consorte a elegir. Más tarde volveremos a tratar acerca de lo que todo esto implica.

5

El modelo que acabamos de investigar presenta diversas facetas distintas: en él no existe distinción entre parientes y afines, o parientes y no parientes; todos los afines de uno son parientes y todos los parientes son afines. Así, el suegro de uno es hermano de su madre, la esposa de uno es su prima, el cuñado de uno es hijo de la hermana de su padre y así sucesivamente (recordando siempre, naturalmente, que estos parientes pueden ser «clasificatorios»). Por tanto, no podemos casarnos con alguien que no sea ya pariente nuestro. La segunda faceta importante es que el sistema se basa en el intercambio de mujeres entre grupos; existe reciprocidad *directa:* les damos mujeres y ustedes también nos dan mujeres. En el modelo que examinamos esta reciprocidad implica clanes y mitades que sistemáticamente realizan intercambios, pero idéntica *idea* base de reciprocidad, mediante compensación directa, se da en sociedades donde no funciona este método sistemático. Así, por ejemplo, en sociedades que carecen de grupos tales como los clanes y las mitades también pueden existir «matrimonios entre primos cruzados». En realidad, es en estas sociedades donde cabe decir que verdaderamente se celebran tales bodas, esto es, las personas se casan realmente con primos cruzados, lo que no quiere decir que un hombre deba casarse con una mujer de determinada edad y generación en otro clán o mitad.

En una sociedad tal (como los shoshone, por ejemplo, o los ojibwa, del este del Canadá o en Ceylán y en algunos lugares de la India meridional) la «esposa preferida» es una prima cruzada: una prima bilateral. Como hemos visto, el intercambio continuo de hermanas nos dará este sistema, pero, por obvias razones demográficas, no siempre es viable el intercambio de una hermana *real;* por lo cual, este tipo de sociedad sólo podrá llegar hasta cierto nivel estadístico en los intercambios «directos».

La diferencia entre los tipos de intercambios directos —los que, un tanto libremente, he denominado «sistemático» y «estadístico»— reside realmente en la naturaleza de los grupos implicados. En el tipo «sistemático» se trata del intercambio total entre grupos tan extensos como los clanes, los linajes y las mitades: el clán A toma mujeres del B y da otras a cambio y así sucesivamente; por tanto, aun cuando un varón desee casarse con su doble prima cruzada (DBM/DZF), poco importa que no lo realice y, de hecho, probablemente muy pocos lo consiguen; lo único que tiene que hacer es casarse con una hembra del clán y de la generación que le correspondan: un clán al que sus «padres» dieron hermanas y del cual recibieron esposas a cambio. En el sistema estadístico se trata de «auténticos» parientes: si una familia shoshone ha concertado en una generación intercambiar hermanas con otra, lo ideal en la próxima generación, para la prole que resulte de este compromiso, consiste en volver a casarse entre sí; pero teniedo en cuenta las características de la proporción del crecimiento demográfico por sexos, bien pudiera suceder que ello no sea posible, y que algunos muchachos o muchachas tengan que casarse con otros consortes que no sean sus primos cruzados; en este caso no habrá «equivalentes» de los primos cruzados, es decir, primos clasificatorios del mismo clan o mitad que reemplacen a los primos cruzados reales; así sólo puede haber una tendencia estadística en dirección del intercambio directo y un gran número de matrimonios se efectuarán con quienes «no son parientes», con personas con las que anteriormente no estaba emparentado.

Sin embargo, no debemos atribuir excesiva importancia a esta diferencia, ya que el «principio» implicado es el mismo: se observa en el sistema una clara inclinación hacia el intercambio directo de mujeres entre los grupos que organizan los cambios, ya sean mitades o familias individuales. A nivel de la organización real las familias y los linajes se pueden enfrentar a muchos de esos problemas, tanto en el tipo sistemático como en el estadístico, pero la historia sería excesivamente larga.

Una variante del principio del intercambio directo —el «principio de trueque» en el matrimonio— ha sido también clasificada como una forma de casamiento de primos cruzados —boda de primos cruzados *patrilaterales.* Recordarán que ya separamos las dos clases de primos cruzados —los hijos del hermano de la madre y los de la hermana del padre—, pero dijimos que se produciría cualquier forma de «intercambio de hermana» real o clasificatoria si ambos eran la misma persona (debido a que la hermana del padre se había casado con el hermano de la madre). Sin embargo, siempre que no predomine

el intercambio de hermanas en sentido real las hermanas del padre se habrán casado con hombres que no sean hermanos de la madre y, por tanto, el ego dispondrá de dos lotes de primas cruzadas: la prole de su tía paterna y la de su tío materno (situación con la que estamos totalmente familiarizados). En tales circunstancias puede elegir entre ambas primas; a primera vista puede parecer que carece de importancia con cuál de ella se case, pero, de hecho, la tiene y mucha, dado que algunas tribus se ajustan a leyes severas que prohíben casarse con una u otra rama de los primos cruzados.

Acabo de decir que el matrimonio con los primos cruzados patrilaterales (DZF) constituye una forma de intercambio directo, de hecho se trata de trueque. ¿Cómo funciona? Imaginemos esta situación: una sociedad compuesta de linajes (carece de importancia que sean matrilineales o patrilineales) tiene la siguiente norma: si un linaje ha dado una mujer a otro, entonces el receptor «debe» una hembra al dador y en algún momento tendrá que saldar esta deuda. Este es exactamente el caso del intercambio de hermanas, sólo que aquí la deuda se salda al contado y, por consiguiente, se cancela; ambos grupos se hallan en el acto en un pie de igualdad. Quizá no convenga a la sociedad, sin embargo, que los grupos se encuentren siempre en posición de equilibrio, y aquí debemos analizar una costumbre, al parecer muy extendida, en el juego de la exogamia: *generalmente los dadores de esposas son superiores a los tomadores* (dándose la excepción allí donde las esposas constituyen un «tributo»). Si damos a usted una esposa, entonces está usted en deuda con nosotros, ¡y muchas suegras jamás se olvidan de recordárselo a sus yernos!, los receptores pueden entonces hacer varias cosas: pueden saldar la deuda inmediatamente, ya sea en dinero o en especies, o pueden también firmar un pagaré y prometer que reembolsarán la cantidad en un futuro próximo.

El antropólogo francés Mauss consideró que este principio exogámico era parte de un principio más amplio que regula los negocios humanos. En todas las sociedades y tiempos, dar y recibir regalos ha sido una faceta que se ha prodigado fantásticamente. Muchas veces parece que el intercambio de regalos no tiene una función económica y fue esto precisamente lo que indujo a Mauss a investigarlo, pues parecía que, de otro modo, grupos completamente autosuficientes, tales como clanes e incluso tribus enteras, acostumbraban a intercambiar regalos extremadamente valiosos de una u otra clase con otras unidades similares. ¿Por qué, si eran autosuficientes, se preocupaban de ello? La contestación señalaba en la misma dirección que la propuesta para la exogamia: intercambiaban para expresar, cimentar o crear alianzas. Esto era cierto lo mismo a nivel personal que en el intercambio entre naciones y siempre latía en el fondo la obligación de la reciprocidad; si usted no correspondía, usted no era un aliado, sino un pordiosero— usted se rebajaba y estaba en inferioridad. Al lector le bastará examinar su propia conducta repecto de algo tan sencillo como las tarjetas de Navidad o como convidar a una ronda de bebida para comprender la fuerza que todo esto tiene. El intercambio de esposas era una especie de intercambio de regalos, y las esposas han sido los regalos de los primitivos. Aquí era imprescindible la reciprocidad, porque, contrariamente a los bienes manufacturados, las mujeres se necesitaban para la propagación estrictamente física del grupo; si nos deshacemos de nuestros bienes, es de presumir que podemos hacernos con otros, pero si nos deshacemos de nuestras mujeres —la esencia de la exogamia—, entonces es preciso que consigamos otras, ya que de lo contrario no podremos reproducirnos; si prescindo de mis hermanas, es menester que tenga esposas.

Parece que nos hemos alejado algo del matrimonio de primos cruzados patrilineales, pero prosigamos con la lógica de nuestros pensamientos. Hemos asumido que, por unas u otras razones, los grupos implicados en los intercambios de mujeres no se preocupan demasiado en saldar inmediatamente sus deudas. Por el contrario, puede suceder que una relación entre dominador y subordinado tenga sus atractivos, y que tenga sus ventajas tener personas que nos deban algo. Si realizamos intercambios de esposas con varios grupos, siempre habrá vencimientos por pagar, de forma que así conseguimos imponernos a algunos grupos que no han correspondido todavía a nuestra donación; al mismo tiempo que nos encontramos en deuda con los grupos a quienes debemos mujeres. Naturalmente, quizá no nos interese mantener siempre una posición deudora y, por tanto, de inferioridad con otros grupos, y entonces eventualmente les pagamos y todo vuelve a empezar.

Ese parece ser el secreto del «matrimonio entre primos cruzados patrilaterales». He aquí lo que quiere expresar: existe la norma de que *una muchacha idealmente deberá casarse dentro del grupo del que procede su madre.* Es decir, si A recibe una hembra de B en una generación, devolverá otra *en la próxima.* Por consiguiente, durante una generación B se hallará en posición de superioridad respecto de A, pero la posición se invertirá en la siguiente. ¿Cómo aparece el primo cruzado patrilateral? Vean el siguiente modelo (diagrama 49): tenemos dos patrilinajes (lo requiere el argumento), en la primera generación A da a B y en la segunda B devuelve a A y así sucesivamente.

Si tomamos a uno de los hombres que se desposan, vemos que el «tipo de pariente» con quien se casa es precisamente la hija de la hermana de su padre. Esto resulta de la norma de que una mujer deba casarse dentro del grupo del que procede su madre, lo cual es una simple variante de la norma de que los receptores de esposa deben una mujer a los dadores de esposa. Podemos designarlo por intercambio directo *diferido,* permitiendo que alternen las posiciones de superioridad y de inferioridad, en lugar de que las deudas se cancelen siempre automáticamente.

Inmediatamente se ve que al contrario de lo que le ocurre al modelo de intercambio de hermanas, éste es incompleto; tenemos que casar a todas las personas de A y B que no estén casadas, por tanto, si en la primera generación A da una mujer a B, entonces los varones de A no pueden tomar hembras de B y tienen que casarse en otra parte; asimismo, las hembras de B tendrán que casarse con otros varones que los de A. Podemos ver este sistema en el diagrama 50. Nada se puede hacer para impedir que C y D sean del mismo grupo, de modo que tres linajes pueden constituir un sistema cerrado, enviando mujeres en un sentido durante una generación y en dirección inversa en la próxima (diagrama 51).

Hemos visto cuán importante es permanecer alejado de la noción restrictiva del «matrimonio entre primos cruzados» al analizar estas facetas. Lo que se nos antojaba un capricho singular —la norma de que debemos casarnos con un primo y no con otro— es totalmente comprensible a la luz de los intercambios maritales dentro del grupo. Las hijas de la hermana del padre del ego son, en este caso, el prototipo de esposas, por tratarse asimismo de las parientes más próximas de la categoría adecuada, esto es, son mujeres del grupo al que el suyo propio dio una hembra en la generación precedente y, por tanto, de la que tiene que coger otra hembra en su generación. Probablemente el ego designa a todas las mujeres —incluso a su DZF «real»— por el mismo nombre, y puede casarse con cualquiera de ellas, en principio, aunque la elección de con quién realmente se casará dependerá de negociaciones, distancia, etc.

La dificultad en toda esta cuestión es que el material de los nativos de las altas planicies de Nueva Guinea, donde sistemáticamente se dan estas formas de matrimonio, es escaso y contradictorio. Sin embargo, varios expertos parecen estar de acuerdo en que la mejor interpretación de los hechos probablemente es algo semejante a lo que acabamos de describir. En otros lugares es corriente también una forma de matrimonio no sistemática o «preferencial». Lo mismo que en la situación del intercambio de hermanas, a menudo

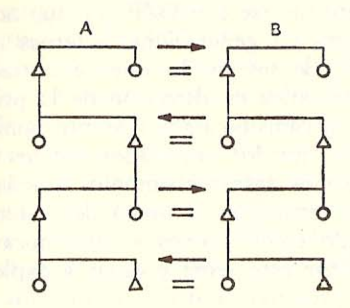


Diagrama 49

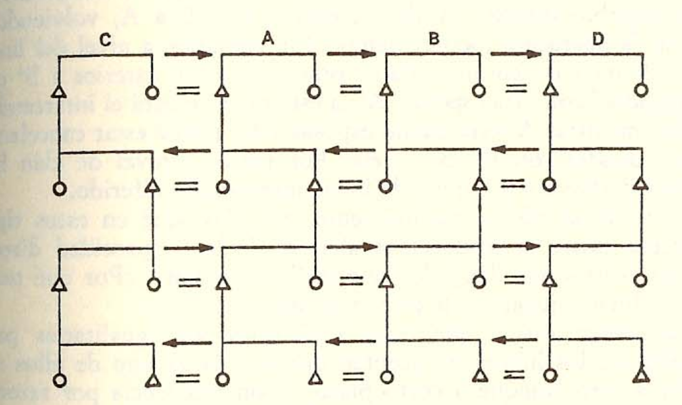


Diagrama 50

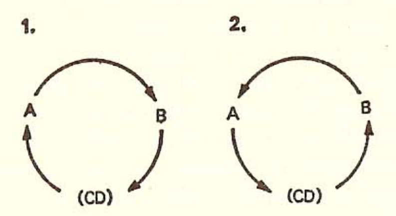


Diagrama 51

sucede que se prefiere casarse con DZF, aunque no exista el trueque sistemático de mujeres en generaciones alternas entre grupos tales como los linajes. Y, de nuevo, lo que se obtiene en tales casos es una tendencia estadística en dirección de la prima cruzada patrilateral, sin que surja mecanismo alguno de intercambio. En muchos de estos casos parece ser que los implicados son los linajes principales y de nuevo nos hallamos ante matrimonios «dinásticos»; los linajes nobles o principales recurrirán al juego del «status» alterno entre sí mismos, empleando como peones a unas pocas de sus mujeres.

Antes de abandonar este tema y pasar a explorar la alternativa «matrilateral» en el próximo capítulo, recordemos este punto: siempre se debe indicar con claridad de qué nivel de organización social se está hablando al emplear las palabras «intercambio» e «inferior». Así, en el caso de Nueva Guinea, puede muy bien tratarse del nivel del clán o de una comunidad mayor, y lo que ocurre es simplemente un intercambio directo: A da mujeres a B y B a A, volviendo a reanudar la operación todo el tiempo. Sin embargo, a nivel del linaje local si A^1 da a B^1, entonces habrá otra generación anterior a B^1 que corresponderá con otra esposa a A^1; a este nivel se dará el intercambio diferido; mientras A^1 está dando esposas a B^1, puede estar cancelando antiguas deudas con B^2, B^3..., etc. Por tanto, a nivel de clán hay intercambio directo; y a nivel de linaje intercambio diferido.

El problema básico, naturalmente, es: ¿Por qué en estos tipos de sistema existe la tendencia a alejarse de la reciprocidad directa entre los grupos que dan y los que reciben esposas? ¿Por qué necesitan los linajes jugar a un torneo jerárquico?

Una teoría afirma que estas sociedades son igualitarias pero competitivas; los linajes no aceptan que a la larga uno de ellos sea superior a otro, aunque a corto plazo —con frecuencia por razones políticas— les agrada dominar a los demás o bien hallarse entre su clientela. El sistema de «matrimonio entre primos cruzados patrilaterales» encaja perfectamente con esto. Después de todo, en tales circunstancias, una «generación» puede suponer algo así como unos veinte años para que las mujeres lleguen a la edad de casarse y tener su primera criatura. Por consiguiente, el «status» del linaje no varía rápidamente, sino que más bien se ondula a través de los años. De hecho, a veces los matrimonios sólo constituyen parte de un conjunto de intercambios ceremoniales mucho más elaborado (como cabía esperar de la teoría de Mauss), sin ser ajenos a lo que esencialmente constituye el sistema político de la tribu.

En este capítulo hemos analizado dos formas de intercambiar mujeres, la directa y la directa diferida, y hemos visto algunas de las complicaciones que surgen al realizarlo. Puede parecer absurdo que se las designe de «simples» o «elementales», como lo hacen los antropólogos, pero en realidad no es una mala descripción. Técnicamente es mucho más «complejo» nuestro propio sistema de dispersar a las mujeres en la sociedad al casarse. Pero en este punto, y teniendo en cuenta el «status» respectivo de los «dadores» y «tomadores de esposas», debemos pasar a la alternativa matrilateral, mucho más discutida, sin olvidar que en el intercambio «sistemático» la prima cruzada efectiva es sólo una clase de «esposa potencial» y que es esta clase la que debemos investigar si queremos comprender el sistema.

Capítulo 8

SISTEMAS COMPLEJOS Y ASIMETRICOS

Los antropólogos con frecuencia designan sistemas «simétricos» a los sistemas que hemos descrito como de intercambio «directo». En ellos el intercambio se compensa: le damos a usted mujeres y usted también nos da mujeres. Cierto que el sistema patrilineal implica la asimetría temporal, pero a la larga la compensación se realiza; un varón da su hija al grupo de donde tomó esposa. (Aquí el intercambio puede ser diferido en términos de generación, pero es directo en condiciones de tiempo. Un varón de cierta edad que ya tiene esposa e hija puede interesarse por una segunda consorte, y entonces entrega su hija a cambio de otra.) Vamos a examinar ahora algunos sistemas «asimétricos», los que están caracterizados por el «intercambio indirecto» de mujeres. En ellos el principio es «elemental», tanto en el sentido amplio del término como en el estricto; se expresa simplemente así: los dadores de esposas no pueden ser a la par tomadores; un grupo no puede *dar* mujeres a otro del que haya *tomado* hembras. Esto parece ser lo radicalmente opuesto al principio simétrico, es decir, al principio del intercambio directo, y en verdad que resulta difícil, a primera vista, cómo se puede llamar a esto «intercambio».

En este sistema, si el grupo B toma mujeres del A es preciso que dé hembras al C, que a su vez, dará mujeres a otros grupos que no sean el B; puede darlas, claro está, al grupo A y aquí es donde

aparece el intercambio. Las mujeres pueden recorrer el «ciclo» completo de los tres grupos A → B → C → A... Naturalmente, pueden intervenir muchos más de tres grupos, de hecho tantos como los que admita la estructura social y demográfica.

Vimos que en el sistema «patrilineal» las mujeres recorrían el círculo completo de tres o más grupos *en una generación,* pero volvían a recorrer el mismo camino *a la inversa* en la generación siguiente; en el sistema asimétrico esto no podía suceder, sino que, por el contrario, en cada generación las mujeres se mueven en el mismo sentido; si B toma de A, *jamás* puede devolver a A. Desde el punto de vista del individuo, éste tratará de casarse con una mujer del grupo de su madre, es decir, de aquel grupo que dio esposa a su padre; si no lo consigue puede tomar esposa de cualquier clan o linaje que antes dieron esposas a su grupo; de manera que para él el mundo se divide en grupos que «dan mujeres», del que puede tomar una hembra, y grupos que «toman esposas», de donde no puede hacerlo.

Con frecuencia ese modo es designado «matrimonio entre primos cruzados matrilaterales», esto es, matrimonio con la «hija del hermano de la madre», de la misma manera que al sistema de intercambio diferido se le denominó «matrimonio entre primos cruzados patrilaterales», o sea, casarse con DZF. Vimos que, aunque en el segundo caso las esposas ideales eran las DZF, el sistema no dependía en modo alguno de que se casasen con ellas, sino que el varón se casaba simplemente con la mujer de un grupo que anteriormente dio hembras al suyo y él probablemente denominaba a todas esas «esposas potenciales», con el mismo término clasificatorio con que denominaba a su DZF. Asimismo, en el caso asimétrico en muchos aspectos hubiera sido ideal un matrimonio con la hija real del hermano de la madre, pero también se puede elegir cualquier hembra —de la correspondiente generación— de un grupo que «da mujeres». Quizá sea muy probable que el varón recurra a los hermanos de su madre y les pida ayuda para encontrar esposa, pero el sistema no lo requiere.

Para compararlo con el caso patrilateral y los sistemas de intercambio directo, ilustraremos el caso asimétrico tal como se da entre cuatro unidades, que en este caso son patrilinajes (diagrama 52).

De nuevo, el «tipo de pariente» con que el varón se casa es naturalmente DBM y, como es lógico, debe estarle prohibido hacerlo con DZF; si un varón se casase con ella, dicho varón estaría recibiendo de vuelta una esposa del grupo al que previamente había dado una, por lo cual infringiría la ley asimétrica.

No existe razón alguna por la que en este sistema C no dé mu-

jeres a A; no tomó mujeres de A, por tanto, A, B y C podrían casarse en círculo, «intercambiarían» mujeres entre sí, aunque nunca sería un intercambio directo entre dos grupos.

El modelo base es A → B → C → A... Puede haber muchos más grupos que tres y A, por ejemplo, puede tomar mujeres de otros grupos distintos de C, siempre que no haya devolución.

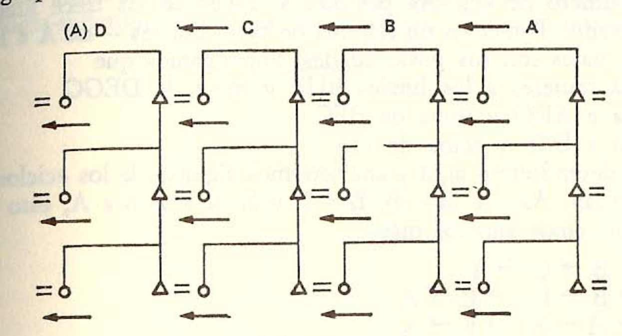


Diagrama 52

Por ejemplo, la tribu purum de Manipur, en la frontera oriental de la India, contaba en 1932 con 303 individuos, pero practicaba un sistema similar al que estamos analizando. Se dividía en cinco patriclanes exógamos, que no eran las «unidades de alianzas»; éstas se habían constituido entre linajes con apelativo, de los cuales había trece. Para cada linaje el resto se dividía en «linajes de nuestro propio clán», «de los que tomamos mujeres» y «a los que damos mujeres». Por ejemplo, al linaje Tao-Kung del clan Tao tomaba mujeres de los dos linajes del clan Makan y las daba a los dos linajes del clan Keyang y al linaje Rim-Ke-Lek del clan Marrim. Como otro ejemplo podríamos coger el linaje Rimphunchong del clán Marrim, que tomaba mujeres de los dos linajes del clan Keyang y del linaje Kankung, del clan Makan, y daba mujeres al linaje Mengkan-te del clan Makan y al clan Parpa (que sólo tenía un linaje). Vemos que entre dos clanes —Marrim y Makan— existe intercambio, pero los clanes son unidades exógamas dispersas y no constituyen unidades que concluyan alianzas. El linaje que ha tomado mujeres de otro no debe devolver otras mujeres a ese mismo linaje; sólo se recurre a esta solución si lo imponen las presiones demográficas, y entonces se emplean diversos subterfugios, tales como escindir un linaje en dos y crear de este modo otro nuevo, al que entonces se puede legítimamente dar mujeres. Esta debe ser la razón de por qué los clanes

se escinden en varios linajes con apellidos. Así, en cierto momento los Marrim pueden haber dado a los Makan, pero no viceversa, y cuando tuvieron necesidad de «intercambiar», los Makan se escindieron en los linajes Kankung y Makan-te; de esta forma los Marrim pudieron tomar de los Kankung y dar a los Makan-te, conservando la ley asimétrica A → B → C...

El número de «ciclos» posibles a través de los trece linajes es muy elevado. Tomemos un sistema de ocho linapes —de A a H— y veamos cuáles son sus posibilidades. Supongamos que

A da mujeres a los linajes BHF y toma de DEGC.
E da a ADG y toma de BFC.
B da a ECF y toma de HA.

Nos detendremos aquí y analizaremos algunso de los «ciclos» que se presentan. Así, A da a B, B a E y E de nuevo a A, esto es un ciclo. Anotemos algunos más:

A → B → C → A
A → B → F → E → A
A → H → B → E → A
A → H → B → C → A
A → F → E → G → A y así sucesivamente.

Rápidamente vemos los ciclos posibles dibujando un «diagrama de flujos»: diagrama 53.

Observamos que existe por ejemplo, un ciclo E → G → A → H → B → E y muchos otros. Para darnos una idea de como que puede extenderse el sistema, supongamos que D comienza por tomar esposa de G; puede hacerlo porque jamás dio hembras a G; tendremos que trazar entonces una flecha de G a D, lo cual nos dará algunos nuevos ciclos, tales como G → D → A → H → B → E → G y varios más. Asimismo, podríamos, como hacen los purum, escindir un grupo en dos unidades y crear más ciclos.

Lo que tiene mayor importancia es que, en franco contraste con los sistemas de intercambio directo, la «deuda» nunca se salda; B jamás devuelve una hembra a A. Si los dadores de esposas son superiores a los tomadores, entonces A siempre lo será respecto de B. Sin embargo, nadie es absolutamente inferior en este sistema; un grupo siempre puede ser deudor de ciertos grupos pero también será acreedor de otros. Con mucha frecuencia la «deuda» se cancelará en cierta medida mediante el pago del precio de la novia, lo cual no altera la relación dominante-subordinado. sino que el precio de la novia se convierte en una especie de «tributo» abonado por un inferior a un superior.

Pero no se trata de un sistema jerárquico; es un orden semejante al del gallinero, pero no lineal; en un orden lineal de picotazos, A da uno a B, que se lo da a C, el cual no se lo da a nadie. En nuestro orden de gallinero, A es superior a B, que lo es en relación con C y éste con respecto a A. Se trata de un orden de picotazos cíclico, una especie de contienda electoral. Entre dos linajes sólo puede existir una relación de dominante-subordinado, lo que difiere mucho del intercambio directo.

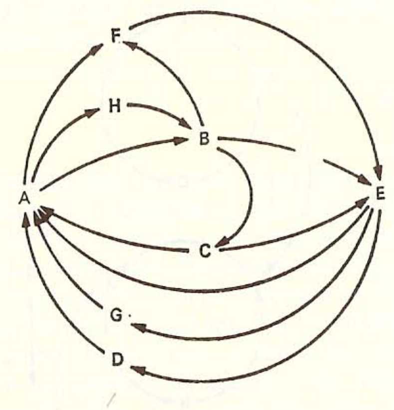


Diagrama 53

Algunos escritores han considerado el caso patrilineal (DZF) como «asimétrico», yo lo he colocado decididamente en la categoría simétrica o de intercambio directo, basándome en que la deuda se cancela, aunque sea con retraso. Si lo desean, pueden considerarlo como algo intermedio; durante una generación los grupos se encontrarán en relación asimétrica y sólo se vincularán mediante el «ciclo», pero en la próxima generación la posición se habrá invertido y la deuda quedará cancelada. Mientras no pueda existir entre dos grupos una relación *permanente* de superioridad-inferioridad, el sistema patrilineal diferirá radicalmente de su «opuesto» matrilineal. Si tomamos simplemente la norma matrimonial, ambos son asimétricos y opuestos al modelo de intercambio directo; sin embargo, si tenemos en cuenta la naturaleza de la relación de intercambio, entonces el «bilateral» y patrilateral entran conjuntamente como «directos» y difieren del «matrilateral».

Mientras el orden del gallinero sea cíclico, dicho sistema tiene que ser en cierto modo «democrático»; ningún grupo puede dominar a los demás. Pero la relación de superior-inferior implícita en el

sistema permite que se desarrollen tendencias jerárquicas, enemigas del modelo de intercambio directo. Los kachin del norte de Birmania, que son unos 300.000, se estratifican en tres clases: jefes, aristócratas y plebeyos. Dentro de cada clase los patrilinajes se casan de acuerdo con el modelo asimétrico; a los que dan mujeres se les conoce por *mayu* y a los que toman esposas por *dama*. Aun cuando la mayoría de los matrimonios tienen lugar dentro de las respectivas clases,

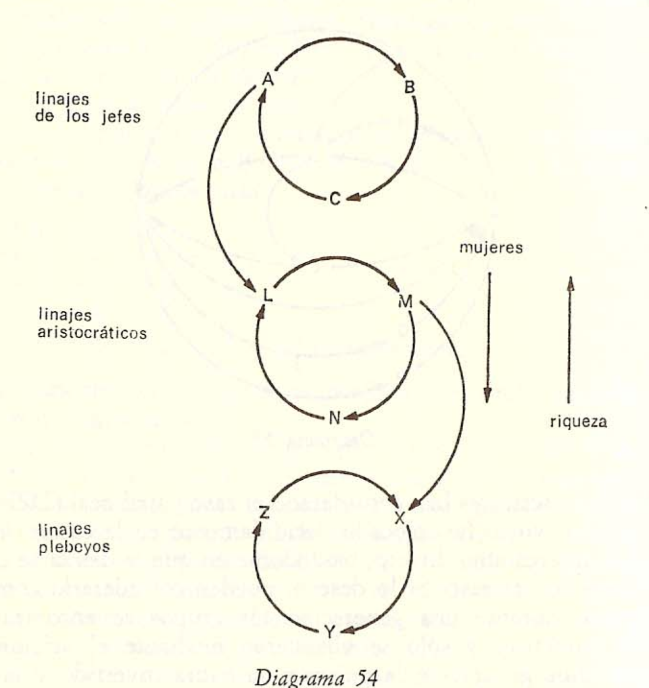


Diagrama 54

algunas mujeres se casan fuera de ellas. Como era de esperar, los linajes de la clase superior dan mujeres a los de la inferior. Así, por ejemplo, el linaje de los jefes A, que gobierna sobre cierto territorio, se casará con otros de igual categoría, que también mandan en otros territorios, pero será *mayu* por lo menos respecto a uno de los linajes aristocráticos que residen en su territorio. Los aristócratas del territorio de A se casarán principalmente entre ellos; pero uno cuando menos será *mayu* respecto a un linaje plebeyo. De este modo se establece un vínculo de alianza entre las clases; las mujeres se transmiten hacia «abajo» del sistema y la riqueza hacia arriba, ya que los

grupos *dama* abonan el precio de la novia a los *mayu*. Como se supone que los jefes celebran pródigamente fiestas entre sus partidarios, parte de la riqueza que les llega de abajo se redistribuye de este modo. El modelo ideal del sistema puede verse en el diagrama 54. Aquí en los dominios de A hay tres linajes aristocráticos, L, M y N; A es *mayu* respecto a L. También existen tres linajes plebeyos, X, Y y Z; M es *mayu* respecto a X. De este modo, dentro de cada clase el sistema es circular y «democrático», pero entre las clases es jerárquico. Ningún sistema de intercambio directo puede alcanzar este grado de elaboración política.

2

Hemos establecido una rigurosa distinción entre los principios de intercambio directo e indirecto, y nos detendremos a considerar un sistema que ha sorprendido a los antropólogos, por parecerles una mezcla de ambos principios. Para comprenderlo, recordemos nuestro aviso al final del capítulo 7 acerca de que el tipo de intercambio operante dependía del nivel alcanzado por la organización social; así, en el caso patrilateral dijimos que, a nivel del clán, podría suceder sencillamente que las mujeres se dieran y se tomasen, es decir, el sistema de intercambio directo. A nivel del linaje local, sin embargo, el método de intercambio pudo haber sido el «directo diferido», es decir, las mujeres se daban, pero se devolvían en generaciones alternas. También vimos cómo entre los purum, a nivel del clán, las mujeres se daban y devolvían, pero jamás entre los mimos linajes. Así, en los clanes A y B puede haber linajes A^1 y A^2, B^1 y B^2; si A^1 da a B^1, entonces este último no puede actuar recíprocamente, pero puede dar a A^2. De esta manera los cuatro linajes podían casarse en círculo $A^1 \rightarrow B^1 \rightarrow A^2 \rightarrow B^2 \rightarrow A^1$. Entre las dos clases, sin embargo, el «intercambio» sería así:

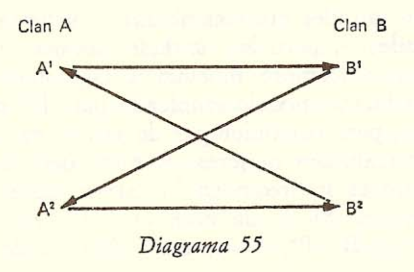


Diagrama 55

Sin embargo, sabemos que entre los purum los clanes no son las unidades realmente implicadas en el intercambio, sino que son simplemente grupos exogámicos dispersos. Aun así, resulta interesante que tanto los purum (300 personas) como los kachin (300.000) tengan *cinco* patriclanes. Son idealmente exógamos, pero entre los kachin la exogamia no se observa rigurosamente (sí entre los purum). Cada sociedad se considera idealmente como cinco clanes que se casan circularmente, lo cual debió ser cierto en algún momento, pero ya no lo es, y los linajes, como hemos visto, son las unidades operativas. Sin embargo, es interesante que el número de unidades «ideales» sea impar. Cualquier número de unidades puede casarse en círculo, pero el sistema de intercambio «directo» ideal sólo funciona con números pares. Insisto en que esto es así a nivel teórico, pues, como ya vimos en el caso kariera, de hecho pueden hallarse implicados cualquier número de grupos de alianzas.

Esta diferencia entre el aspecto ideal del sistema y su modo de actuar ha motivado algunas confusiones en el caso de los murngin, una tribu del norte de Australia. El sistema «formal» de las murngin tiene un marcado matiz «australiano» y se basa, como el aranda, en dos mitades y ocho «secciones» y un número de clanes. La costumbre matrimonial es que el varón se case con una DBM real o clasificatoria, es decir, se trata de un sistema asimétrico.

He aquí el problema; los clanes de las mitades opuestas intercambian mujeres, rigiéndose por relaciones tradicionales y de intercambio entre determinados pares de clanes y el sistema ritual se traza sobre ocho «secciones», sistema que anteriormente relacionados estrechamente con el «intercambio de hermanas». La costumbre establece, sin lugar a dudas, que se elegirá como esposa a la DBM, y está prohibido casarse con la DZF.

Sin embargo, los purum nos han dado la clave. Vimos cómo dos clanes podían intercambiar mujeres sin infringir la norma del matrimonio asimétrico, siempre que dos *linajes* no las intercambiaran realmente. Pues esta misma costumbre opera en los murngin: los clanes de las dos mitades «intercambian» —y naturalmente también las propias mitades—, pero las unidades locales más pequeñas que accionan el sistema siempre mueven a las mujeres en «una sola dirección». El reducido modelo empleado para los dos clanes purum valdrá, asimismo, para cualquier par de clanes murngin de la mitad opuesta que intercambien mujeres. A nivel del clan el intercambio es «directo», pero es indirecto en lo que se refiere a las unidades efectivas de alianzas. Si A^1 da mujeres a B^1, entonces tendrá que tomarlas de B^2 (o B^3, B^4, B^5..., etc.). Para poder compararlo he

establecido el sistema opuesto murngin, del mismo modo que antes para los aranda. El lector verá cómo les es posible a las mitades y a los clanes intercambiar mujeres, incluso aunque opere la costumbre de DBM; también observará cómo encajan las ocho «secciones» en este sistema.

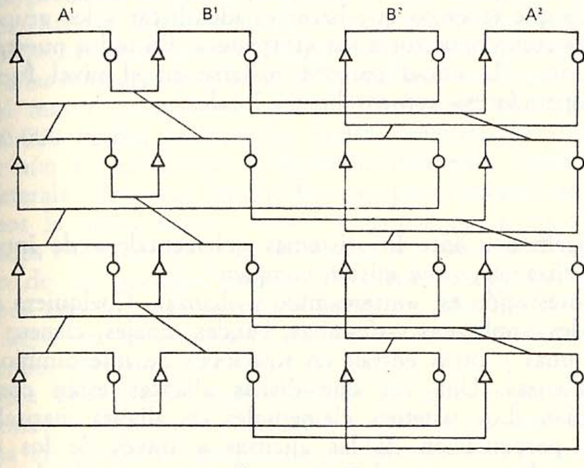


Diagrama 56

Existen buenas razones para creer que el sistema de «sección» es nuevo para los murngin y que lo debieron copiar de las tribus vecinas. Se poseen ejemplos documentados de tribus australianas que adoptan las divisiones rituales de otras tribus. Esto probablemente contribuyó a que la colaboración de los ritos fuese muy amplia. Al celebrar ceremonias y ritos era ventajoso tener idénticas series de categorías que sus vecinos. De aquí que algunas tribus «kariera» intentasen conscientemente ajustar sus costumbres matrimoniales al modelo «aranda». El encuadre de los murngin corresponde a una comunidad de clanes de tipo «purum», pero con linajes como unidades operativas que se casan asimétricamente, habiendo adoptado el sistema de secciones y dividiendo los clanes en dos mitades. Pero, al igual que entre los purum y los kachin, los clanes no son las unidades realmente implicadas en los intercambios matrimoniales, ni en el caso de los murngin lo son las mitades. Se trata de unidades exógamas rituales dispersas, suscitándose una gran confusión al intentar ver en las «secciones» los grupos que realmente conciertan los matrimonios. Si fuera este el sistema, ello implicaría

el intercambio «directo», y ¿cómo conciliar este hecho con la norma matrimonial? Bueno, ya hemos visto que así ocurrió.

Lo que nos muestran los murngin, sin embargo, es que los dos principios, pese a ser radicalmente distintos a cierto nivel (el de los linajes que en realidad mueven el sistema), pueden convertirse en intercambio «directo» a un nivel superior (el nivel del clan y la mitad). Lo que tenemos que hacer es identificar a los grupos «operacionales» como opuestos a los «formales». En todos nuestros ejemplos el clan y la mitad parecen hallarse en el nivel formal; los grupos «operadores» son los linajes locales.

3

Detengámonos ante los sistemas «elementales» de intercambio que ya analizamos, ¿qué misión cumplen?

La contestación es: «intercambio y alianza». Cualquiera que sean las unidades implicadas —familias, bandas, linajes, clanes, mitades, tribus—, unas y otras entran en relaciones de intercambio y constituyen alianzas. Una vez que dichas alianzas están concertadas se perpetúan. Los sistemas elementales de alianza marital son lo siguiente: perpetuación de las alianzas a través de los tiempos; puesto que dimos a usted mujeres, continuamos dándoselas; una vez que hemos tomado de usted mujeres, seguimos tomándolas a perpetuidad. Con esto se establece no sólo la categoría de personas con quien uno *no* puede casarse (las del mismo clan o familia, primos paralelos, etc.), sino también aquellas con quien uno *debe* casarse (mitad opuesta, linajes *dama,* «hija del hermano de la madre», etc.). Esto es lo que entienden los antropólogos cuando dicen que los sistemas elementales se caracterizan por una norma de matrimonio «positiva» y otra negativa.

Los sistemas difieren por el modo de organizar esta norma matrimonial positiva. Básicamente se reduce a dos alternativas: en lo que se refiere a cualquier unidad, sus «dadores de esposas» o bien son los mismos que sus «tomadores de esposas» o bien son distintos. Si son los mismos, se opera sobre el principio de «trueques directos»; si son distintos, en realidad no se intercambian mujeres directamente, sino que «circulan».

Levy-Strauss considera al primer tipo de sistema como «intercambio restringido» y al segundo de «intercambio generalizado»; se «restringe» el intercambio porque se reduce a dos grupos que intercambian entre sí. Un sistema semejante sólo puede «crecer» escindiéndose en cuatro, ocho, dieciséis, etc., grupos y manteniendo el intercambio directo. Esto podría convenir a pequeños núcleos de población con escaso número de grupos, pero su funcionamiento es muy difícil en sociedades grandes y complejas. Por otra parte, el método «generalizado» puede crecer indefinidamente; como vimos, en él pueden hallarse implicados cualquier número de grupos y de «ciclos». Esta interpretación se presta a algunas objeciones, pero fundamentalmente es correcta. El intercambio directo parece confinado a poblaciones pequeñas, mientras que el «generalizado» o indirecto se acomoda bien a las muy grandes. Como ya he dicho *ad-nauseam,* es menester poner el mayor cuidado en saber de qué nivel se está hablando. Los 300.000 kachin *podrían,* de hecho, organizarse a base de una mitad y aún así actuar con intercambio indirecto, según el modelo «matrilateral». Pero esto significaría que, para cualquier grupo, cuando menos la *mitad* de los restantes grupos de la sociedad serían descartados como consortes en la alianza matrimonial. Sin el sistema mitad o de un pequeño número de clanes exógamos, el número de grupos con los que se puede concertar alianzas crece enormemente. Pero eso es interesante que entre los purum el clan todavía es exógamo, pero no lo es entre los kachin.

Afirma Levy-Strauss que el hecho de que se hayan impuesto los sistemas de intercambio indirecto se debe a que tienen capacidad para una eficicente integración de poblaciones numerosas. El intercambio directo encaja bien con poblaciones pequeñas aisladas, pero se quiebra en las grandes y complejas, especialmente si, como los kachin, se estratifican en castas, estados o clases. Por tanto, al abandonar sus mitades, los murngin pudieron, sin duda, desarrollarse según el modelo kachin, mientras que los aranda se «estancaron» en su sistema de intercambio directo.

Lógicamente esta expansión de los pequeños sistemas puede darse en dos formas: el sistema de intercambio directo tiene que trocarse en indirecto o bien el pequeño sistema tendrá que desarrollarse en dirección del intercambio indirecto indígena en primer lugar. En el último caso, el sistema de intercambio indirecto puede considerarse como una especie de «mutación» que facilita el desarrollo de la expansión. Sucedió simplemente que siguió ese camino y fue ventajoso para la adaptación. Muchos antropólogos serían felices si esto quedase así. Alegan que después de todo sólo hay dos posibilidades: directo o indirecto, y una decisión aproximada podría tomar ambas direcciones. Ignoramos por qué se da un sistema con preferencia al otro.

Otros antropólogos no son tan confiados y han intentado descu-

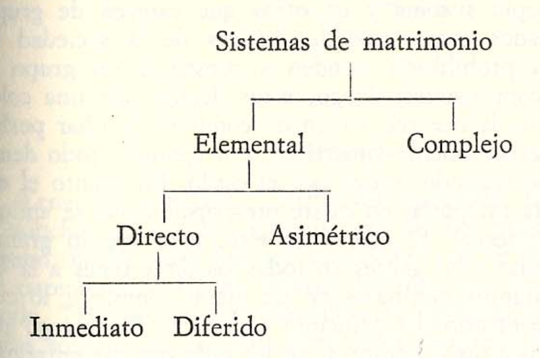
brir por qué se originó el intercambio indirecto. El intercambio directo es fácil: se truecan «hermanas» o «hijas»; se puede llevar perfectamente a cabo y debió de ser una decisión fácil y obvia para dos bandas o tribus, como lo atestigua la Biblia. Pero ¿por qué surgió el intercambio indirecto, que es un principio más complicado? Pudo ser la consecuencia de un sistema de «status» preexistente, en el que se encasillaban los grupos. Cuando comenzaron a intercambiar mujeres, los superiores no quisieron tomar de los inferiores. Pero esto no es comprensible, por ejemplo, cuando el sistema opera entre linajes sin rango. Otra teoría más consistente es que el sistema se originó del «matrimonio entre primos» reales. En las condiciones del mundo primitivo, donde las unidades —bandas, linajes, etc.— eran pequeñas y desperdigadas y de genealogía no muy «extensa», podemos imaginarnos que al principio se casaban entre ellos mismos de un modo más bien casual. He aquí cómo se presenta este argumento: en tales sociedades generalmente se da una clara diferencia de edades entre los varones y las hembras que se casan. Sobre todo donde está permitida la poliginia, los hombres tienen al casarse mucha más edad que las mujeres. Nuestro ego tiene dos oportunidades, si desea que un pariente de la generación de los mayores le busque novia. Supondremos que existe la tendencia hacia una norma «positiva», es decir, que el ego deseará casarse dentro de un grupo con el que el suyo propio concertó anteriormente alianzas. Esto será en verdad esencial si los grupos son pequeños, están diseminados y son exógamos, observándose una viva competencia para conseguir esposas. ¿A quién se dirigirá? Puede acudir al grupo de su madre y pedir a sus tíos que le ayuden o bien al grupo donde se han casado las hermanas de su padre y reclamar una mujer. En otras palabras, puede pedir una DBM o una DZF. Podría suponerse que las probabilidades de contar con ambas serán iguales, pero no es así. La diferencia de edades al casarse significará que las hermanas de su padre se habrán casado mucho antes que los hermanos de su madre; la mayoría de las hijas de las hermanas de su padre serán seguramente de más edad que él, mientras que la mayoría de las de los hermanos de su madre serán más jóvenes. En la medida en que se case con una mujer más joven, tratará de hacerlo con DBM; y en todo caso, sus DZF habrán sido ya elegidas para cuando él tenga la edad de casarse. Dada esta diferencia de edades y el hecho de que el ego acude a un pariente de una generación más antigua para que le ayude a buscar novia (lo que no deja de ser un modo gráfico de decirlo, ya que es muy posible que el arreglo matrimonial lo hayan concertado los padres del ego), entonces este argumento

demográfico puede muy bien considerarse como el origen, en algunos sistemas pequeños de una tendencia matrilineal del intercambio que constituye la base de un sistema de intercambio indirecto a gran escala.

El lector no debe preocuparse demasiado sobre el posible origen de los sistemas; son variaciones en torno al tema del intercambio, y de nuevo nos reflejan cómo una variación aparentemente pequeña puede tener consecuencias insospechadas. A la larga, la diferencia entre ambos sistemas no es de tanta importancia como su similitud básica. Una vez captada la idea de pequeños grupos exógamos que se casan entre sí, se pueden analizar los diversos modelos resultantes de tales matrimonios. Los modelos que hemos estudiado parten de una premisa más amplia que la simple exogamia: la de la reciprocidad del intercambio, la del intercambio sistemático y la de la alianza perpetua. Esto nos da la norma matrimonial «positiva». Debemos examinar ahora los sitemas que renuncian a este lujo y actúan únicamente con la norma negativa, es decir, los sistemas «complejos».

4

Hemos intentado establecer una clasificación implícita de los sistemas de matrimonio:



Al igual que sucede con los animales de George Orwell, todos los sistemas complejos son complejos, pero unos más que otros. En esta esfera del análisis no hemos progresado tanto como en el campo de los sistemas elementales, y aun cuando los antropólogos parece ser que trabajan con dos «tipos» de complejidad, no es tan

sencillo caracterizarlos. Mientras que, como hemos visto, cabe caracterizar la regla elemental como A ←→ B o bien A → B → C → (A) (cualquiera que sea la clase de unidades que representen A, B y C), sólo se puede caracterizar la regla compleja como algo semejante a A → ?, B → ?, n → ?. En otras palabras, el sistema establece con quién no debemos casarnos (si pertenecemos a A, entonces todos los de la categoría A), pero no hace mención explícita de con quién debemos casarnos. Sólo podemos sustituir los puntos de interrogación por probabilidades estadísticas. De manera que, en nuestro propio sistema complejo la ley establece que no debemos casarnos con ciertos parientes (consúltese la parte del *Book Of Common Prayer* [Devocionario], donde se hallará una lista de las prohibiciones). La categoría de las prohibiciones fluctúa; por ejemplo, antes se prohibía casarse con la hermana de la esposa fallecida, pero ahora no. Dejando de lado las prohibiciones, sólo podemos determinar con quién se puede casar una persona si conocemos la historia de su vida, su posición social, sus preferencias personales, etc. Podríamos decir con cierta exactitud que, si nuestro ego fuese un príncipe real, sería casi seguro que se casaría con una princesa real, o, a lo sumo, con una aristócrata. Si fuese un barrendero, podríamos predecir que se casaría con una muchacha de la clase trabajadora de su vecindad. Si fuese un famoso actor de cine probablemente se casaría con una estrella de cine, etc. Pero no se ha establecido ninguna categoría concreta; sólo hay probabilidades estadísticas.

En nuestro propio sistema y en otros que carecen de grupos de parientes asociados como unidades básicas de la sociedad los parientes sujetos a prohibición tienden a constituir un grupo de deudos que tiene como centro al ego; estos deudos son una colección abigarrada como la nuestra o bien un conjunto familiar perfectamente definido (generalmente simétrico); por ejemplo, todo deudo del ego hasta primo segundo o algo por el estilo. En cuanto el ego se casa fuera de esta categoría, no existe prescripción que se aplique a su elección matrimonial. El efecto de esto, para decirlo gráficamente, es como enviar a las gentes en todas las direcciones a la vez y unir muchos conjuntos familiares de un modo complejo; lo cual es en realidad lo contrario del principio elemental. Si entrego mis hermanas o mis hijas a otros hombres, no les pido que me entreguen sus hermanas o hijas, como lo haría en el caso del sistema de intercambio directo. En cierto modo se trata más bien de un sistema asimétrico: tomo esposa de un grupo, pero envío a mis hijas a otro. La diferencia estriba en que no se especifica cuál es el «otro». En un sistema como el nuestro, en el que se toleran los matrimonios

entre primos, nada impide que los grupos cambien mujeres; dos familias pueden unirse durante generaciones mediante matrimonios sucesivos. Esta era una costumbre bastante arraigada entre las familias de la nobleza y entre ciertas «casas» comerciales de suma importancia, pero se va extinguiendo; y en cualquier caso jamás obedeció a una norma formal, sino a una estrategia del propio interés. Tomada la sociedad en su conjunto, la tasa de matrimonios consanguíneos (es decir, entre primos) tiende a descender por debajo del 1 por 100, excepto en ciertas zonas rurales, marcadamente endógamas.

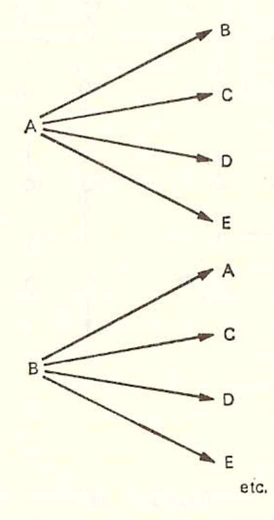


Diagrama 57

Tenemos, por tanto, normas de exogamia, pero no de alianzas. A muchas sociedades «primitivas» se las podría caracterizar del mismo modo, pero, por ser sociedades que se componen de grupos de parentesco —clanes, linajes, fratrias, etc.—, operan de distinto modo. Tampoco aquí existen normas positivas, y las menos complicadas sólo tienen las costumbre de la exogamia del clán —no debes casarte con miembros de tu propio clán. Cualquier otro clán es en potencia un abastecedor de consortes y dentro de tal sistema cada clán se habrá vinculado con todos los demás. Claro está que pueden existir «preferencias», y sucede con frecuencia que existen pares de clanes entre los que las tramas de matrimonios son «más densas» que entre los demás. Si los clanes son unidades residenciales, los dos

que estén más cerca pueden preferir casarse entre sí. Al igual que acontece en Europa con las bodas reales, existe una «tendencia» a establecer alianzas mediante relaciones perpetuas. La única norma es la negativa: casarse fuera del clan propio.

Esto difiere algo en grado, si no en principio, de nuestro propio sistema complejo, en el sentido de que aquí las unidades están asociadas, constituyendo grupos de filiación discontinua. Si, por ejemplo, comprenden cinco clanes, podemos representar las elecciones matrimoniales con el diagrama 57.

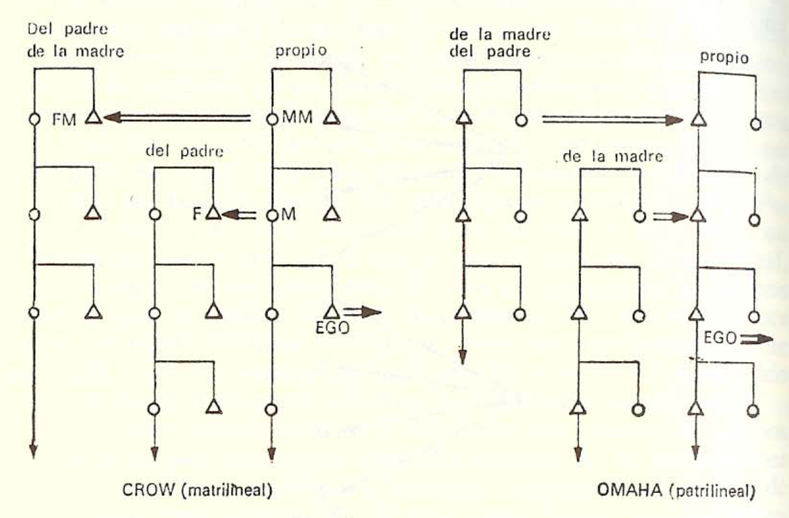


Diagrama 58

Sin embargo, algunos sistemas de grupos de filiación unilineal todavía van un poco más allá; establecen una norma de este tipo: en un sistema matrilineal un varón no puede casarse dentro de su propio clan, ni en el de su padre ni en el del padre de su madre; en un sistema patrilineal no se puede casar en su propio clan, en el de su madre ni en el de la madre de su padre. Generalmente estas normas se aplican al nivel de clan, pero se pueden extender a ambos linajes e incluso a la fratria. Al caso matrilineal se le denomina sistema «crow» y el patrilineal «omaha», por regir en estas dos tribus indias norteamericanas (diagrama 58).

En cierto modo ese sistema es «complejo»; no establece normas sobre con quién se puede casar uno, pero al mismo tiempo presenta algunos rasgos de un sistema elemental.

Si tomamos como ejemplo el sistema crow, vemos que el clan del ego (fratria) «dio» una hembra al clan de su padre y antes al del padre de su madre. Por tanto, el ego no puede tomar mujer de ninguno de ambos clanes «tomadores de esposas». En lo que a él concierne, el mundo debe parecerle igual que a un individuo purum; se divide en clanes «tomadores de esposas», que le están vedados, y «dadores de esposas», es decir, en los que puede casarse. Supongamos que hay cinco clanes y que el ego se halla en el A, su padre procede del B y el padre de su madre del C. Para este ego el sistema puede ser caracterizado como (D, E) → A → (B + C) y deberá tomar consorte de los clanes «dadores de esposas», D y E. Esto se parece a un sistema de intercambio indirecto, pero, claro está *sólo se aplica a individuos y no a la totalidad de los grupos.* A la vez que nuestro ego no se puede casar en B y C, no hay nada que impida a los demás miembros de su clan de que lo hagan, siempre que sus madres y las madres de sus madres no se hayan casado previamente en ellos. Podemos imaginarnos otro ego del clan A, cuya madre sí se ha casado en B, pero cuya madre de su madre se casó en E. Para este hombre la norma se leería así:

(C, D) → A → (B + E)

Visto a nivel de clan todos los clanes se casan en los demás, pero, al mismo tiempo, debido a la ley exogámica, la elección matrimonial de cada individuo se halla circunscrita a causa de los anteriores acuerdos matrimoniales de su madre y de la madre de su madre a una determinada «categoría» de mujeres. La dirección de esta elección es «asimétrica» o de tipo A → B → C, no siendo necesaria la norma de matrimonio con DBM, sino que, ciertamente, a veces está prohibido. Empleando el lenguaje del sistema elemental, diremos que los clanes se vincularán por «ciclos» a la vez que por «reciprocidad directa». Podríamos representarlo así:

A ←→ B ←→ C ←→ (A)

Entre los purum y los murngin vemos que los clanes podían vincularse mediante intercambio directo, pero que entre los linajes sólo existía el intercambio indirecto y los «ciclos» de alianza. En los sistemas crow y omaha no se establece tal distinción; obtenemos ambas formas de intercambio simultáneamente y al mismo nivel, lo cual se debe a que las normas afectan a los individuos y no a grupos completos. De manera que, si A da una hembra a B, sólo la prole de esta mujer no podrá casarse en B; por la misma razón, los demás miembros de A se regirán asimismo por los matrimonios de sus madres. Si se tratase de un auténtico sistema elemental, entonces apenas A hubiese dado una hembra a B, continuaría

haciéndolo y todos los varones de A serían descartados como maridos de las mujeres de B.

Estos sistemas crow y omaha parecen situarse a medio camino de los sistemas elemental y complejo. No existiendo norma positiva, tenemos que clasificarlos como complejos, pero sus normas negativas tienden a inclinarlos hacia una dirección «elemental». Si podemos calificar de «probabilística» la elección matrimonial en los sistemas complejos, como el nuestro propio, entonces diremos que los sistemas crow y omaha son menos probabilísticos que los demás sistemas complejos. Como antes tuvimos ocasión de ver, muchas veces no conviene intentar clasificar los sistemas según una sola dimensión, y, en cualquier caso, no hay necesidad de establecer una rígida distinción entre tipos, sino que quizá se da un «deslizamiento» desde lo elemental extremo a lo más complejo, pasando por diversas etapas. Si éstas son o no «evolucionistas», lo ignoramos, pero algunos de nosotros nos basamos en la teoría de que los sistemas crow y omaha son sistemas «elementales» que se han modificado, en algunas de sus características, en una dirección «compleja».

Es interesante la distribución de estos sistemas en el espacio. Los verdaderamente elementales parecen agruparse en el sureste de Asia (incluyendo Australia y Nueva Guinea) y posiblemente América del sur; los sistemas crow y omaha son característicos de Norteamérica; los complejos se dan en Africa y entre los indoeuropeos. La mayoría de las zonas contienen ejemplos de todos los tipos, pero hemos indicado las principales por su grado de concentración. En modo alguno los sistemas complejos corresponden únicamente a los países o culturas más «avanzadas», sino que se dan en toda la gama de sociedades. Sin embargo, los verdaderos sistemas elementales parece que no son compatibles con las grandes estructuras sociales industriales.

Los efectos de ambos sistemas son diferentes, y es lo que interesa en el análisis. Los sistemas elementales, cualquiera que sea su tipo, tienden a perpetuar las alianzas a través de las generaciones. Se ve esto en su «más pristina pureza» en los auténticos matrimonios bilaterales entre primos transversales, donde las proles de hermanas y hermanos se casan continuamente entre sí durante generaciones, manteniendo de este modo el matrimonio dentro de la familia, por así decirlo. Por otra parte, los sistemas complejos no facilitan la renovación constante de los vínculos, sino que distribuyen a las personas ampliamente en la sociedad. De manera que en un extremo, aunque el ego tiene que casarse fuera de la familia nuclear donde nació, casi es una especie de lotería saber en qué otra familia irá a desposarse y teóricamente puede ser cualquier otra de la sociedad.

Cualquiera que sea el modelo resultante no se deberá a normas positivas de alianza y sólo lo pueden discernir los demógrafos.

5

No hace falta decir que lo que se inició como un simple intento de comprender la exogamia ha terminado en un nuevo modo de enfocar los sistemas de parentesco. En la primera parte del libro nos preocupamos casi exclusivamente del modo en que los grupos de parientes *reclutaban* a sus miembros, es decir, de la filiación. En esta perspectiva, los sistemas de parentesco se consideraban como mecanismos para constituir y reclutar grupos propietarios, grupos residenciales, unidades políticas, etc. Uno de los problemas fundamentales era ver cómo se podría conseguir que las unidades estuviesen juntas en el tiempo. En la primera parte del libro nos centramos en lo que podríamos llamar el modelo «genético» de dicha integración, es decir, la vinculación de grupos sobre la base de descender de un antepasado común real o supuesto. De manera que los clanes y la organización de los linajes segmentados se consideraban como medios para ese fin.

En esta última parte del libro hemos variado el punto de vista. Hemos considerado a los sistemas de parentesco como mecanismos que distribuyen a las mujeres entre los grupos, integrándolos mediante la creación de alianzas perpetuas. En el modelo «genético» el grupo A se vincula a perpetuidad con el B, porque son descendientes del mismo antepasado; en el modelo de la alianza se vinculan por lazos de afinidad como «dadores» y «tomadores» de esposas.

Naturalmente, ambos modelos pueden ser utilizados para analizar todo tipo de sistema de parentesco, como ya tuvimos ocasión de ver, pero algunos sistemas, especialmente en el sureste de Asia, se apoyan fuertemente en alianzas por dinero como mecanismo integrador, mientras que otros, sobre todo en Africa, confían en la filiación. En la mayoría de las sociedades africanas se ha descrito el matrimonio como el «residuo de la exogamia», que es un modo muy elegante de expresar la norma negativa. Por otra parte, en muchas sociedades del sureste de Asia y en la mayoría de Australia, el «sistema de parentesco» *es* el de las alianzas matrimoniales, como ya tuvimos ocasión de ver.

El modelo de «alianza» nos permite colocar todos los sistemas en un mismo continuo. Si nos atenemos únicamente al modelo de filiación (viendo al matrimonio sólo como el residuo de la exogamia),

entonces no encontramos forma de estudiar debidamente todos, por ejemplo, los australianos. Por otra parte, las sociedades de «filiación», como las de Africa, pueden considerarse como una variante del tipo de matrimonio «complejo». Es natural que los antropólogos especializados en el sureste de Asia se inclinen a considerar a las sociedades desde el punto de vista de la «alianza»; o sea, las abordan para ver cómo se distribuyeron las mujeres, al casarse en las unidades de parentesco. Los especializados en Africa, por su parte, prefieren analizar la composición y el reclutamiento de los grupos de parentesco, especialmente los grupos unilineales. Como vimos en el capítulo 6, esto crea dificultades al analizar los sistemas cognaticios, que todavía son mayores el tratar los australianos. Algunos antropólogos estaban dispuestos a considerar los sistemas de «sección», etc., como rarezas (después de todo sólo hay unos pocos), pero, en la perspectiva de la «alianza» se convierten en un extremo del continuo, siendo el otro extremo las sociedades como la nuestra.

La mayoría de los antropólogos británicos han trabajado en Africa y tratan de ver el mundo a través del prisma africano. Para los que, como yo, han estudiado variantes del sistema crow (como en Nuevo Méjico) o sistemas cognaticios y «complejos» (como en Irlanda occidental), la teoría de la alianza tiene su atractivo. A nadie le agrada que se tenga al material de campo donde investiga como una rareza, y tanto más cuanto que se supone que los casos «raros» se elevan a más del 50 por 100 del total, por lo que entonces uno comienza a poner en tela de juicio la utilidad de la teoría.

Las teorías naturalmente no son en absoluto incompatibles. De hecho, debemos estudiar todos los sistemas desde el punto de vista del reclutamiento a la vez que del de la alianza; el único peligro que acecha es que se dé más importancia a uno que a otro; si los ensamblamos, conseguiremos contar con una visión total de los sistemas de parentesco y de matrimonio como mecanismo de integración social.

Desde el punto de vista evolucionista, esta visión panorámica es esencial. Como vimos, las comunidades de los primates son cerradas e indiferenciadas. Uno de los grandes avances, desde el primate hasta la existencia humana, fue la cristalización de un mecanismo para mantener juntos a los distintos grupos, es decir, unirlos en una especie de relación perpetua y dependiente. Sólo de esta forma fue posible que la evolución diese el salto que condujo a la auténtica comunidad humana. Los dos modelos nos muestran cómo debió suceder: al crecer demasiado los grupos de protohomimidos y escindirse, la conexión sólo se podía mantener mientras admitiesen y

elevasen a símbolo la filiación común. De aquí la existencia del clan con su nombre propio, sus emblemas, sus ritos y la exogamia; esta última los diferenció, pero también supuso que se debían contraer alianzas con otros grupos y, una vez más, se dio el mecanismo que condujo a la integración; ya vimos que el más sencillo fue el trueque de mujeres. Pero, en cierto modo, cualquier sistema de exogamia hace que los grupos dependan unos de otros para contar con mujeres y así las entrelazan en una trama de alianzas, lo cual puede variar desde la sencilla trama de los kariera, que sólo tiene dos «extremos» unidos mediante un nudo, hasta la red increíblemente complicada de un sistema complejo como el nuestro, con millones de extremos y millones de nudos que los unen.

Otra faceta evolucionista importante son las consecuencias genéticas de dichos sistemas. Después de todo, los sistemas elementales son métodos de procreación sistemática interna, mientras que en los sistemas complejos el apareamiento puede ser casi fortuito. Los sistemas elementales parecen ser capaces de controlar el crecimiento de la población de un modo que no les es posible a los complejos. No tenemos seguridad sobre cuáles son las consecuencias respecto a la herencia y a la fecundidad de dichos sistemas, pero la investigación sobre esta cuestión puede contribuir a resolver muchos problemas de la evolución social y física de la humanidad.

6

Terminaremos esta sección excesivamente breve sobre el matrimonio, la exogamia y la alianza, analizando algunas costumbres de «parentesco» a la luz de las dos teorías.

Un argumento clásico en antropolgía se refiere a la interpretación de la costumbre de la relación privilegiada existente entre un varón y el hermano de su madre. Especialmente en los sistemas patrilineales, a un varón se le tolera que gaste bromas muy libres a su BM, que le robe sus bienes, que le insulte e incluso que duerma con su esposa; a su vez BM tiene que cumplir deberes especiales y responsabilidades que contraer respecto de su sobrino materno.

Los primeros antropólogos evolucionistas vieron en esto la evidencia de un estadio previo, un estadio de «matriarcado» en el que BM ejercía la potestad sobre el ego; con exactitud se indicó que esto carecía de sentido, ya que el «avunculado» en los sistemas patrilineales se refiere a una relación *indulgente* entre un varón y su sobrino materno. Radcliffe-Brown señaló que en los sistemas matrili-

neales un varón mantenía la misma relación con la hermana de su padre. Por tanto, afirmaba, de lo que se trata es de un contraste entre las relaciones de autoridad (las que se dan dentro del linaje) y las de indulgencia (fuera del linaje). En un sistema patrilineal la autoridad sobre el varón corresponde al linaje de su padre, por lo que recurría a la indulgencia de su madre y especialmente a la de los varones del linaje materno; mientras que en el sistema matrilineal la autoridad sobre el ego corresponde al linaje de su madre, acogiéndose entonces a la indulgencia de las mujeres del linaje paterno. Esta fue la fuente de la costumbre.

Como vimos en el capítulo 4, Fortes señaló que los tallensi habían enfocado esto de modo distinto: afirman que el hijo de una mujer del patrilinaje es una especie de miembro del mismo; la mujer no tiene culpa, argumentaban, de haber nacido mujer y, por tanto, no se la puede por ello privar de sus privilegios. Por tanto, a su hijo se le concedían ciertos privilegios en el linaje de la madre y de aquí que tenga derecho a la indulgencia de los hermanos de su madre.

Al explicarlo, Fortes contrapone «descendencia» y «filiación». Una criatura «desciende» de ambos padres, pero en el sistema unilineal sólo mantiene un lazo de filiación con uno de ellos. (Excepto, claro está, si se trata de un sistema unilineal doble). Por consiguiente, es vástago por igual de ambos padres, pero su estado «legal» y «político» sólo se deriva de uno de ellos: del padre en el patrilineal, de la madre en el matrilineal. Sin embargo, incluso en el sistema patrilineal, el hecho de que un hombre sólo tenga lazos de filiación con su padre no significa que su vínculo de «descendencia» con su madre se pierda; es su hijo y ello le concede ciertos derechos. Fortes, como vimos, llama a esto «descendencia complementaria», es decir, los lazos que unen a un varón con aquel de sus padres que no le transmite su status de filiación.

Este es el enfoque desde el punto de vista del individuo. Desde la atalaya del linaje existen dos clases de «miembros»: los que lo son por su filiación (la prole de un varón en el sistema patrilineal y la de la mujer en el matrilineal) y los que constituyen la prole de los «hermanos residuales» (los hijos de las mujeres en el patrilineal y los de los hombres en el matrilineal).

En esta argumentación todo el sistema se enfoca como «basado en» el linaje y, por consiguiente, en la filiación. Todo lo demás que rodea al sistema es un intento de amoldar el inconveniente de que el ego tiene padre y madre a las exigencias del sistema de filiación. Los teóricos de la alianza alegan que esto es como poner el carro delante del caballo. Lo que no se tiene en cuenta en esta teoría es el *matrimonio*. Los teóricos de la filiación siempre están insistiendo sobre las relaciones entre las generaciones y olvidando la importancia *estructural* del matrimonio. Pueden reconocer la trascendencia que tiene en muchos aspectos, pero no consideran el matrimonio como parte de la estructura del sistema. El matrimonio es, simplemente, el residuo de la exogamia.

Ambas partes estarán de acuerdo en que en todos los matrimonios de las sociedades primitivas (y de muchas más) la unión no es sólo de dos individuos, sino de dos grupos. Muchas veces el pago del precio de la novia y la entrega de regalos a los novios son de enorme valor; para pagarlos se pueden necesitar años, incluso, a veces, la prole hereda las deudas de los precios de las novias de la generación de sus padre. Pero, ¿cómo insistiendo tanto sobre la alianza, es decir, enfocando el sistema en su esencia marital más que en sus aspectos de filiación, conseguiremos solucionar la vejatoria cuestión del hermano de la madre y su curiosa relación con el hijo de su hermana?

He aquí lo que dirían los teóricos de la alianza: un varón del linaje A se casa con una mujer del B, de manera que ambos linajes establecen una relación de alianza. El precio de la novia, por ejemplo, será aportado por todos los miembros de A y distribuido entre todos los de B. (Algunas de las secciones más aburridas de los libros sobre los matrimonios tribales se refieren al detalle de esta distribución y colecta. La obsesión por semejantes cosas se ha denominado la escuela de antropología de «la pata derecha delantera del buey».) De resultas de este matrimonio todos los miembros del patrilinaje A han contraído una relación de alianza con los de B. Veamos cómo se presenta esto para el ego: su padre se casó con una mujer de B, por tanto, él, junto con su padre, tiene una relación de alianza con los varones de B, incluidos los hermanos de su madre; el matrimonio dio vida a esta relación, por consiguiente, existía antes que él, debido a que fue contraída entre su padre y los hermanos de *su* esposa. La situación privilegiada del ego con el hermano de su madre es simplemente una ampliación de esta relación de alianza. Con frecuencia llegaba hasta el privilegio de pedir a BM su hija en matrimonio y, de este modo, surgía una «tendencia» hacia la alianza asimétrica, tan corriente en Africa. El precio de la novia que un varón recibía por su hermana le servía a su vez para conseguir esposa; él recibe el precio de la novia que le da el esposo de su hermana y así se va constituyendo una especie de «cadena» de alianzas. Un varón percibe el precio de la novia por ceder a su hermana y, a su vez, lo entrega a otro varón que le cede la suya para que la haga su esposa. El último también se casa en iguales condiciones y así surgen los eslabones de la cadena. De este modo se establece la conexión entre

linajes y una relación muy especial entre cuñados, es decir, entre un varón y el hermano de su esposa. Esta relación especial se extiende más tarde al hijo del hermano de la esposa, y ya tenemos el «avunculado». Realmente no se trata de una relación entre un varón y su BM, según la teoría de la alianza, sino entre un hombre y el hermano de la esposa de su padre. Este enfoque da el debido relieve al papel que desempeña el matrimonio y no lo «oculta» tras del término de la «filiación complementaria», que simplemente es otro modo de expresar que el matrimonio tuvo lugar y fue fructuoso. Así se expresan los partidarios de la teoría de la alianza.

Resumiendo, podemos reflejarlo de modo aproximado en un diagrama:

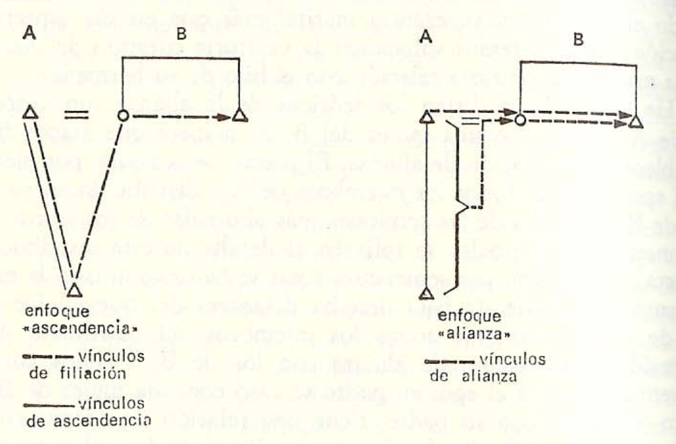


Diagrama 59

Los puntos de vista de la ascendencia y de la alianza tratan de los cuatro mismos papeles, pero los expresan de modo distinto. El de la ascendencia los ve como F, S, M y BM y el de la alianza como F, S, WF y BWF. En muchas comunidades africanas la «tendencia» hacia la alianza recibe el refuerzo de la costumbre de permitir a un varón que elija primero entre las hijas del hermano de su esposa. Desde el punto de vista de la alianza, esto es sencillamente una variante del matrimonio de primos cruzados matrilaterales, en el que se vinculan asimétricamente dos linajes. (V. Diagrama 60.)

Aquí, o bien F se casa con su DBW o S con su DBM (DBWF); en ambos casos se renueva la alianza.

Los teóricos de la alianza alegarían, creo yo, que su modelo tiene en cuenta *todos* los elementos de la representación de los pa-

peles implicados, incluso el matrimonio, mientras que la teoría de la ascendencia escamotea el matrimonio por la puerta trasera.

Costumbres como el *levirato* y el *sororato* se prestan a ambas explicaciones. En el levirato, cuando muere un hombre, uno de sus hermanos tiene el derecho y la obligación de casarse con su esposa y atender a la prole «en nombre» del fallecido. En el sororato, cuando

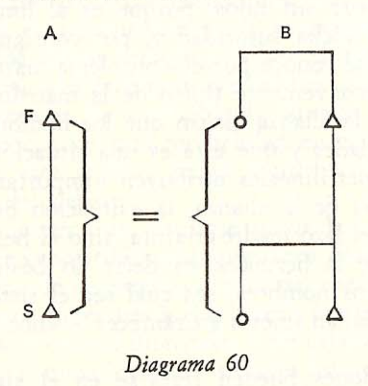


Diagrama 60

muere una mujer, la reemplaza una hermana más joven. En la teoría de la ascendencia se ve claramente que se trata de dispositivos para asegurar la continuidad del linaje; en la teoría de la alianza son formas de perpetuarla.

Naturalmente, no existe incompatibilidad entre estas teorías. La mayoría de los sistemas africanos se han estudiado desde el punto de vista de la ascendencia, y quizá nos convenga cambiar la dirección del foco y preguntar: ¿cómo se crean, se expresan y se perpetúan las alianzas, y cómo se mueven las mujeres en el sistema? El enfoque es distinto, pero los hechos son los mismos. El único peligro está en forzar demasiado los hechos dentro de un molde, tratando de explicar todo un sistema, por ejemplo, desde el punto de vista de los mecanismos de reclutamiento. Cuanto más miramos a los sistemas africanos, mejor vemos que en ellos existe una tendencia hacia estructuras de alianzas. Sólo en uno de los que nosotros conocemos, los lovedu del Transvaal, existe un sistema de alianza asimétrico, pero, como vimos, muchas costumbres de bodas secundarias y preferenciales se encaminaban a crear sistemas «elementales». Algunos se aproximan al ejemplo crow y otros son, indudablemente, complejos. Pero si los situamos en el marco de la alianza nos es posible verlos como variaciones del mismo tema, al igual que los australianos, los kachin y los crow, y los podemos comparar de un modo significativo.

Tomemos un ejemplo más. En su descripción de los isleños de Trobriand, Malinowski subrayó la tirantez «inherente» al sistema matrilineal entre un varón y los hermanos de su esposa. Había la tirantez entre el «derecho de la madre», o las normas de la filiación matrilineal, y el «cariño del padre», o el deseo natural de un hombre por atraerse a sus hijos. De manera que un hombre no puede ejercer derecho alguno sobre sus hijos, porque es al linaje de la madre a quien corresponde dicha autoridad y, por consiguiente, al hermano de la madre. Esto se conoce por el «problema matrilineal», y se considera como un inconveniente típico de la matrilinealidad.

Las teorías de la alianza alegan que los hombres tienen cuñados en todas las sociedades y que ésta es una situación básica, a la que las comunidades matrilineales atribuyen «importancia». Después de todo, para la teoría de la alianza, la «situación básica» no es ni la familia nuclear ni el lazo madre-criatura, sino el hermano y la hermana y el marido de la hermana, es decir, lo básico es la «cesión» de hermanas a otros hombres, sea cual sea el sistema. Esto crea la alianza y todas se hallan sujetas a tiranteces —«nos casamos con nuestros enemigos».

Las tres posiciones pueden trazarse en el siguiente diagrama:

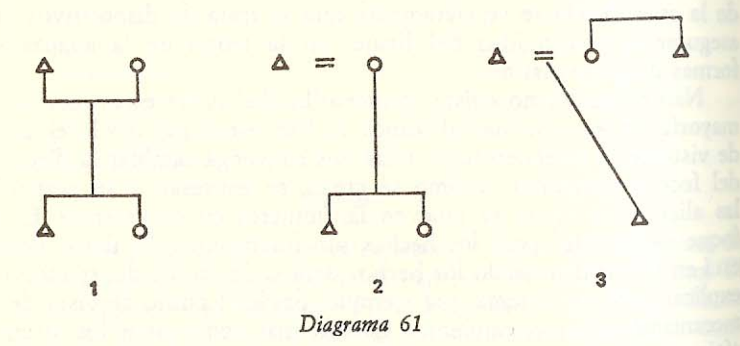


Diagrama 61

1 es el punto de partida tradicional de la teoría del parentesco, es decir, la familia nuclear y la elección entre «descendencia» de uno es decir, la familia nuclear y la elección entre «la filiación» de uno u otro padre o de ambos y la descendencia que «llene» los vacíos que deja la filiación. 2 es nuestro punto de partida en este libro, que se apoya en la posición de la alianza, pero tomando grandes precauciones sobre el particular. En la medida en que consideremos el destino del vínculo de la hermana con el hermano como «fundamental» para elaborar los sistemas de parentesco, anticipamos ya 3,

que es la posición que ocupa la alianza según Lévi-Strauss. Lo considera como el elemento básico o «átomo» de todo parentesco y alega que, por ejemplo, en tiempos de luchas, cuando los sistemas se derrumban, retornan a esta situación atómica. La relación especial entre un varón y el hermano de su madre —frente al hermano de su padre— se ha incorporado al dispositivo desde un principio. Fue BM quien entregó a M en matrimonio y así surgió el hijo. La relación de S con BF y BM no es simétrica, pues el tío materno es una persona muy especial. Las canciones medievales se hacían eco de esta relación monótonamente. En antropología estamos comenzando a explorar las consecuencias de esta mentalidad en el estudio del parentesco. Confío que este análisis habrá contribuido a dar una idea de la importancia del debate.

Bien pudiera suceder que resultase provechoso el estudio de la historia inglesa y de la sociedad contemporánea desde el punto de vista de la «circulación» de las esposas dentro del sistema. En un sistema complejo necesitamos saber hasta qué punto la elección matrimonial se aleja de lo casual y en qué dirección, y no cabe duda de que la extensión territorial y la movilidad de los clanes influyen profundamente en ello. Algo que los demógrafos han intentado llevar a cabo es la determinación del volumen medio del «grupo» de gentes que se casan entre sí. No cabe duda de que en una población bastante estable, donde no se dan profundos movimientos de emigración ni de inmigración y la movilidad territorial es limitada, las gentes elegirán esposas dentro de una zona restringida. A lo largo de los años, la población de la zona se casará complejamente dentro de sí misma y la mayoría de las gentes lo harán con esposas con las que comparten *cierto* grado de consanguinidad, por remoto que sea. (Naturalmente, también esto es cierto referido a toda la nación. Después de todo, si muchos de mis antepasados no se hubiesen casado entre sí, yo hubiera tenido en 1066 más antepasados vivos que personas había entonces en Inglaterra, aproximadamente 2^{40}.) El volumen medio de este «grupo» o «islote», como se le denomina, en el que cualquier persona «en peligro de casarse» (como dicen con evidente gracia los demógrafos) probablemente hallará una esposa, es sorprendentemente reducido. Oscila entre 900 y algo más de 2.000 personas, es decir, el tipo de oscilación del volumen de población que nos encontramos en el más elemental de los sistemas elementales.

El margen medio efectivo de la elección matrimonial de un hombre, no es, aunque estaría en su derecho pensarlo, los varios millones de mujeres solteras de la nación, sino que probablemente, a lo sumo, no excederá de mil. En una comparación un tanto libre.

diremos que esto es tan cierto en nuestro complejo sistema como en el de los crow y los omaha: la categoría de «esposas potenciales» de un hombre se determina en cierto modo por las elecciones matrimoniales previas de sus consanguíneos antepasados. La diferencia estriba en que en los sistemas crow y omaha esto se fija de modo absoluto en términos de grupos de filiación, como pudimos ver.

Otra faceta interesante son los distintos tipos de movilidad social que acompañan al matrimonio. La aristocracia inglesa, aun siendo marcadamente endógama, sin embargo, «se ha casado con personas de rango inferior». Los hijos menores han contraído con frecuencia matrimonio con ricas herederas, a fin de levantar la fortuna familiar. Los diversos ejemplos implicados en estas alianzas han sido objeto de una amplia exploración por novelistas —para los antropólogos Jane Austen es la predilecta—, pero todavía queda mucho por investigar sobre la circulación de la riqueza y de las mujeres en el sistema de dotes. La dote es una auténtica institución «indoeuropea» y, en muchos aspectos, lo contrario del precio de la novia. Jamás nos ha parecido necesario denominarlo «precio del novio» o «patrimonio del novio», pero en realidad así es como funciona. En muchos lugares de la Europa campesina, como en Irlanda y Grecia, todavía pervive, y las familias pueden hasta arruinarse para asegurar buenas dotes para sus hijas. Creo que la teoría de la filiación se enfrentaría a grandes dificultades para abordar este fenómeno que podría ser analizado mediante la teoría de la alianza.

En la Inglaterra contemporánea están cambiando los tipos de movilidad marital. Las novelas confirman que, al propagarse una mayor educación, se observa un «flujo» ascendente en la escala social de muchachos de la clase artesana que se casan con jóvenes de la clase media, contribuyendo de este modo a la movilidad social. La tirantez y hostilidad implícitos en tales matrimonios realmente penetran en el hogar, donde «nos casamos con nuestros enemigos», si creemos a ciertos autores. En los próximos años, en los flujos sociales se observarán muchos cambios de este tipo. En el futuro la endogamia relativa de los grupos raciales aportará otras complicaciones. Si bien es difícil comparar nuestra sociedad con las primitivas, que se componen de extensos grupos de parientes como unidades básicas, fácilmente podemos considerarla como una variante del tema de la alianza y preguntarnos cómo se distribuyen las mujeres (y los hombres, para este fin) en el sistema por medio del matrimonio y cuáles son las direcciones e intensidades de esos flujos. Por ejemplo, podemos compararnos nosotros mismos con otras sociedades estratificadas, tales como la feudal kachin o el sistema de castas de la India o

con los estados de la Europa medieval. Basándonos en la teoría de la alianza podemos suponer que no habrá un intercambio libre de mujeres entre los estratos; esto supondría la igualdad. Una casta, clase o estado superiores, si desean constituir alianzas con gentes de condición inferior, deben considerar la situación como desigual. En casos extremos (como ocurre con algunas castas) pueden negarse en absoluto a concertar alianzas y conservar así su propia identidad; a nadie se le permite casarse «por debajo de su categoría». De permitirse la boda, puede ser un matrimonio secundario o un concubinato, en el que las mujeres de más baja condición de la casta/clase/estado se toman como amantes o concubinas. Si se permite el matrimonio legal, los estratos pueden o bien condescender a «dar mujeres» según el modelo kachin o considerarlas como un «tributo» de las clases inferiores. Cuando los pares del reino se casan con ricas herederas, son ellos los que, teóricamente, condescienden, y la heredera y su familia burguesa compran prestigio a través de la «conexión» aristocrática. Pero cuando se casan las hermanas menores de los pares con comerciantes y hombres de profesiones liberales, no se cree que exista una relación de inferioridad. Hemos alcanzado el punto de equilibrio.

Esto es llevar la teoría de la alianza más lejos de lo que nos habíamos propuesto. Desde un estricto punto de vista teórico, en nuestro sistema las «unidades» son las familias; las clases no son grupos sociales. Pero si tratamos de hallar cuáles son los canales por los que transcurren los flujos de las alianzas, entonces tenemos que movernos dentro de esta perspectiva sociológica más amplia, que nos aporta nuevas sugerencias sobre la dinámica de nuestra propia sociedad

Capítulo 9
TERMINOLOGIA DEL PARENTESCO

1

Por lo menos la mitad de la literatura antropológica sobre el parentesco se refiere en gran parte a los términos que emplean los diversos sistemas al dirigirse y referirse a parientes y afines. Morgan vio en el estudio de la terminología el camino principal para la comprensión de los sitemas de parentesco. Fue el primero que se dio cuenta de que la terminología es un método de *clasificación* que nos enseña de qué modo clasifican los diversos sistemas a los «parientes»; si somos capaces de comprenderlo, podremos entender el sistema. Sin embargo, «comprender» para Morgan significaba comprender la *evolución* de los sistemas de parentesco, el contenido de la terminología era para él la clave para conocer el *pasado* del sistema. Sin negar necesariamente que existan tales claves los antropólogos han tendido a considerar los términos como reflejos de realidades comunes. Han utilizado principalmente «monocausas», es decir, han procurado hallar una buena razón que explique los diversos usos, pero los usos difieren enormemente. Por ejemplo, si tomamos la generación de los padres del ego, nos encontramos con que en algunos sistemas *todos* los hombres de dicha generación, tanto por parte del padre como de la madre, se designan con el mismo término. Tratamos de expresarlo por «padre», pero esto es dar por sentado lo mismo que tratamos de demostrar, es decir, lo que «significa» realmente; pues

todo cuanto sabemos es que se les designa con el mismo término. En algunos sistemas al padre y a sus hermanos se les nombra con un sólo término y a los hermanos de la madre con otro. En otros, incluso como en el nuestro, al padre se le designa con un término y se utiliza otro para referirse tanto a los hermanos del padre como a los de la madre, lo cual a nosotros nos parece natural y obvio; hay «padres» y «tíos», y las gentes que no pueden percibir la diferencia serán incapaces de discernir. Pero para muchas gentes nuestra incapacidad de distinguir entre hermanos del padre y de la madre no sólo les parecerá la evidencia de la estupidez, sino un asunto completamente inmoral. Finalmente, a los tres tipos de parientes se les puede designar con términos distintos, como entre los romanos (*pater, patrus* y *avunculus*).

Podemos representar estas cuatro posibilidades del siguiente modo:

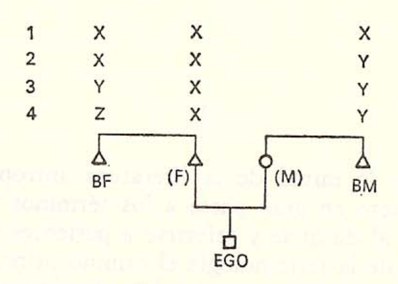


Diagrama 62

Generalmente los antropólogos han abordado el problema de la terminología tomando unas pocas rarezas terminológicas y preguntándose: ¿cómo pueden explicarse? Han retrocedido hasta llegar, por ejemplo, a las costumbres matrimoniales. Así, la situación 2 se deriva del levirato. Si un hermano puede sustituir a otro, ambos, en cierto modo, serán «equivalentes» en relación al ego; BF es un padre potencial y, por tanto, se le llama «padre». La situación 1, según Morgan, procede de la práctica de la promiscuidad incestuosa, en la que cualquiera del clan o de la banda podía ser padre del ego, por lo que no se arriesgó y llamó a todos papá. Se supuso también que la situación 2 procedía de la matrilinealidad y del «matrimonio de grupo»; aquí todos los varones del clan del padre del ego se casaron con todas las hembras del propio clan del ego (el clan de la madre), por tanto, él llamó «padres» a todos los varones del clan de su padre.

Pero cuanto más miraban los antropólogos a la distribución *total* de los términos en los sistemas de parentesco, menos probable iba pareciendo ese tipo de explicación. Radcliffe-Brown propuso que los términos realmente eran paralelos a la distribución de «los derechos y deberes» del ego: las personas que el ego designaba con el mismo término eran aquellas con las que tenía idénticas obligaciones. Con los términos que ya conocemos, podemos ver que en los sistemas unilineales el ego necesitaría diferenciar a los hombres de su propio linaje de los de su padre y de su madre. En un sistema unilineal, como el lector ahora ya puede comprender, el padre y sus hermanos por un lado y los hermanos de la madre por otro son dos cosas completamente distintas; los «derechos y deberes» del ego respecto a su padre y sus tíos paternos difieren significativamente de los que le atan a los hermanos de su madre y, por tanto, él los distingue en la terminología. Nuestro sistema no establece esta distinción de derechos y deberes entre una y otra «parte» de la familia; por eso mismo, ponemos en una misma categoría a ambos «tíos», ya que no es menester diferenciarlos. Otro tanto ocurre con los «primos», a los que englobamos juntos, porque nuestros derechos y deberes respecto a ellos son los mismos.

Esta clase de explicación, aunque superficialmente atractiva, tampoco parece que abarque todas las distribuciones de términos en un sistema. Sucede muchas veces que parientes con derechos y deberes marcadamente distintos respecto al ego se designan con el mismo término y viceversa. Con frecuencia existe una lejana correlación entre derechos y términos, pero es tan lejana que no es correcto tenerla en cuenta en las distribuciones totales.

No debe sorprender que los teóricos de la ascendencia y de la alianza hayan dado importancia a aspectos distintos al manejar la terminología del parentesco. Radcliffe-Brown ha dicho que muchos aspectos de la terminología tienen como fin dar realce a la «unidad del grupo de linajes», como, por ejemplo, cuando se clasifican juntos bajo un mismo término a todos los varones del linaje del padre en una sociedad matrilineal. Levy-Strauss ha argumentado que lo que la terminología hace es clasificar a las personas en «casaderas» y «no casaderas», así, en algunos sistemas complejos, uno no puede casarse con las personas a las que se aplique un término de parentesco, mientras que en los elementales uno se puede casar únicamente dentro de la categoría de personas a las que designe con un particular término de parentesco. Needham, otro teórico de la alianza, ha alegado que allí donde existen alianzas «prescriptivas», los términos se aplican a las categorías de personas que son respectivamente «casa-

deras» y «no casaderas», pero donde no existe este modo de alianza, los términos se refieren a tipos de parientes específicamente definidos por la genealogía. No deseo entrar demasiado en estas controversias, sino simplemente aportar alguna información que ayude al lector a seguirlas.

Tras de todas estas controversias late la cuestión todavía más esencial de la importancia de la terminología. Malinowski sentía desprecio por el «álgebra del parentesco», así llamaba él al estudio de los términos, y muchos antropólogos están de acuerdo con él, insistiendo en que debe analizarse el «comportamiento» o las «normas» y no el lenguaje. Otros, sobre todo los teóricos de la alianza, estiman que la comprensión del sistema implica la de las categorías nativas y éstas se encuentran en la terminología, por tanto, los términos deben ser el punto de partida del análisis.

Quizá no exista una correlación absoluta entre el sistema de parentesco y la terminología en tanto que se considere que el sistema se compone de prácticas matrimoniales aisladas o de «derechos y deberes». Lo más adecuado parece ser considerar las terminologías del parentesco simplemente como el modo en que las personas clasifican el mundo de su parentesco. Puede tratarse a menudo de una clasificación «ideal» y no corresponder exactamente con los grupos o categorías «reales». Por otro lado, dicha clasificación pudiera darnos una reproducción exacta de las categorías significativas de tipos de parientes dentro del mundo del parentesco. Debemos recordar, sin embargo, que los sistemas de parentesco ofrecen muchos frentes y que la terminología no puede abarcarlos todos; lo que sí puede expresarnos es *cómo ven las personas* el mundo de sus parientes: ¿cuáles son sus distinciones entre unos y otros y sobre qué base las realizan? Ocurre muchas veces que cierta distinción es considerada crucial, cuando para nosotros carece de significado en términos de *nuestro* análisis del sistema de grupos, alianzas, etc. En efecto, nuestro análisis no siempre corresponde con el suyo, y como son ellos los que después de todo hacen funcionar el sistema a nosotros nos corresponde respetar el «análisis» latente en su propia clasificación.

2

La clasificación es una inclinación humana tan profundamente arraigada en nuestra naturaleza como el ansia de cambiar. Todo lenguaje se puede considerar como un sistema de clasificación y dentro de él existen sub-lenguajes, que clasifican diversos aspectos del

mundo; dichas clasificaciones cambian a la vez que cambian los aspectos. Tenemos categorías de personas como «hombres», «mujeres», «muchachos», «adultos», «jóvenes», «menores», etc.; recientemente hemos tenido que inventar *teenagers* (los jóvenes entre trece y diecinueve años), al encontrarnos con la necesidad de una nueva categoría. Tenemos clasificaciones de cosas materiales, de colores, de estados psicológicos, etc. A veces nos reflejan los tipos de «inconsecuencias» que surgen en las clasificaciones del parentesco. Por ejemplo, en la clasificación animal cabría esperar las mismas distinciones observadas en «hombre», «mujer», «muchacho», «muchacha», es decir, «macho adulto», «hembra adulta», «macho joven», «hembra joven»; con unos animales lo hacemos así, pero no con otros: tenemos «garañón», «yegua», «potro», «potranca», pero sólo «carnero», «oveja» y «cordero», o «perro», «perra» y «cachorro». En otras palabras, a veces silenciamos la distinción de sexo en los animales jóvenes, incluso aunque podría parecer «natural» hacer la distinción. «Objetivamente» existen categorías de «macho joven» y «hembra joven», pero en la práctica reaccionamos de un modo muy distinto, ya que no siempre establecemos la distinción terminológica. Esto no quiere decir que no podamos hablar de ello, sino que tenemos que recurrir a circunloquios; la distinción no está en el vocabulario.

Los términos de los sistemas de parentesco se parecen a esto. Son formas de clasificar parientes en categorías y sub-categorías —«tíos», «sobrinos», «primos», etc.— que unas veces corresponden a la «realidad social» y otras no. Insisto sobre este punto, porque gran parte de las discusiones de los antropólogos sobre terminología parecen consistir en intentos de «racionalizar» el hiato entre lenguaje y «realidad». Pero la realidad cambia más rápidamente que el lenguaje, el cual es muy conservador. También a veces se *incorporan al lenguaje* distinciones que no hacen referencia a la realidad. Supongo que un francés no tiene más necesidad que un inglés para distinguir entre primos varones y hembras y, sin embargo, su idioma tiene la forma femenina de primo-prima (*cousin - cousine*). Dudo que lleguemos a ninguna parte si tratamos de relacionar esta distinción con «derechos y deberes».

Habiendo aceptado que los sistemas de terminología del parentesco deben ser considerados como clasificaciones implícitas de un mundo ideal de parentesco, veamos algunas de ellas. Nuestro punto de vista nos exige que veamos el *todo* de los sistemas y no sólo una parte. Por ejemplo, no nos sería útil intentar comprender las distinciones que empleamos en nuestra clasificación de vacas si sólo tomamos los

términos «ternera» y «buey»; tenemos que examinar la «serie» total de términos.

Quizá sea conveniente abordarlo lógicamente, imaginando un sistema de gran sencillez y preguntándonos cuántas distinciones necesita el ego para poder distinguir todas las categorías significativas de «parientes». Imaginemos un sistema que está formado únicamente por dos mitades, cada una de las cuales tiene una norma de exogamia: un varón debe casarse con una hembra de la mitad opuesta. En este caso sólo necesita introducir una distinción entre varones de su propia mitad y los de la opuesta, y hembras de su mitad y de la otra; en principio serán suficientes cuatro términos. Pero hay pocos sistemas, si es que existe alguno, que sean tan sencillos, y como norma el ego necesitará recurrir a varias categorías más. Tomemos el más elemental de todos los sistemas elementales, el tipo kariera, y en seguida veremos que la *generación* es de suma importancia. Como suponemos que el ego se casa dentro de su propia generación (norma del «intercambio de hermanas»), es preciso que diferencie su propia generación de las dos adyacentes; podría dar lo siguiente:

1 hombres de nuestra generación y de nuestro linaje/clan.
2 hombres de generaciones adyacentes y de nuestro linaje/clan.
3 mujeres de nuestra generación y de nuestro linaje/clan.
4 mujeres de generaciones adyacentes y de nuestro linaje/clan.
5 hombres de nuestra generación y de linaje/clan afines.
6 hombres de generaciones adyacentes y de linaje/clan afines.
7 mujeres de nuestra generación y de linaje/clan afines.
8 mujeres de generaciones adyacentes y de linaje/clan afines.

Esto abarca desde los «abuelos» hasta los nietos del ego. Podría realmente conseguirlo con un término (9), pues en lo que se refiere a los abuelos y nietos no es *menester* distinguir el linaje o el sexo, ya que estas personas no están implicadas en relaciones de alianza con él. Podría hacerlo así, pero sin la consistencia que le dan los otros términos.

¿Cómo sería esto en un sistema del tipo kariera? (V. Diagrama 63.)

Esto constituiría una especie de conjunto básico de distinciones que corresponderían a las categorías significativas de parientes en este sistema, si verdaderamente la base de las distinciones es el criterio de la «alianza», es decir, si el sistema de términos realmente no recurre a «casadero» y «no casadero». No podemos esperar que

en este sistema haya un término para los «afines», opuestos o «parientes». Todos nuestros «deudos políticos» son personas con quienes estamos *ya* emparentados, pues esta es la definición característica de tal sistema.

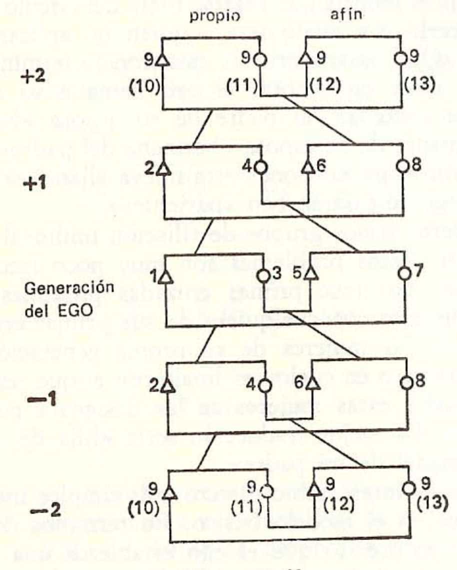


Diagrama 63

Hemos podido comenzar a un nivel todavía más complejo que el necesario. He supuesto una terminología apropiada a un sistema de bandas o grupos de filiación unilineal, que intercambian mujeres directamente. Pero, como vimos en el caso simple de los shoshone, el intercambio directo de mujeres puede darse incluso en circunstancias más sencillas. El tipo «kariera» de terminología puede darse sin que existan bandas, clanes, secciones, etc., siempre que se aplique *idealmente* una norma de matrimonio entre primos cruzados o «intercambio de hermanas». A falta de grupos de filiación unilineal o de bandas patrilocales, puede haber, como hemos visto, una tendencia a contraer alianzas en una generación para perpetuarla en la próxima. Entre los shoshone, si dos familias se casan entre sí, se supone que sus hijos se casarán entre sí en la próxima generación. La perpetuación de este intercambio de «hermana» o «hija» significará que el ego clasifique a sus parientes en «cruzados» y «paralelos», «casaderos» y «no casaderos». Básicamente, la norma sería que los hijos y las

hijas de un hermano y de una hermana se casen unos con otros; o sea, tendencia a «replegarse sobre sí», que es la esencia de los sistemas elementales. Como vimos en el capítulo 7, pudiera suceder que en este sistema el ego no lograse hallar un «verdadero» primo cruzado, y entonces tendría que casarse fuera del círculo de sus parientes. Podría hacerlo con cualquiera a quien no aplicase un término de parentesco. ¿Qué pasaría en este caso con la terminología?, generalmente se la tiene en cuenta; el ego llama a su esposa por el término «prima cruzada», al padre de su esposa «hermano de su madre» y a la madre de su esposa «hermana del padre», y así sucesivamente. En futuras generaciones esta nueva alianza será perpetuada y los hijos del ego se casarán con «parientes».

Cuando superponemos grupos de filiación unilineal sobre un sistema de esa clase estos problemas son muy poco frecuentes. Pues, incluso si el ego no tiene primas cruzadas próximas con quienes casarse, puede hacerlo con cualquiera de sus primas cruzadas clasificatorias, es decir, las mujeres de su propia generación en el clan o linaje de su madre o en cualquier linaje con el que tenga relaciones de alianza. A todas estas mujeres se las designará por el término «prima cruzada». La mejor traducción sería «hija de un varón que era cuñado potencial de mi padre».

Los sistemas de intercambio directo más simples introducen ciertos refinamientos en el modelo básico. En términos de su «status» de «alianza» no es preciso que el ego establezca una distinción de personas en la categoría 2 —«padres» e «hijos»—, pero generalmente lo hace. Lo mismo sucede con la categoría 4. Por otra parte, a menudo no lo hace en la categoría 8, esto es, establece ecuaciones «madres» con «esposas de los hijos» o «hijas de las hermanas». Tomando aisladamente cada ecuación, parecen bastante raras, pero, dentro del sistema total, tienen sentido como clasificación de una «alianza» (todas esas mujeres estarían en la misma sección, aquella en la que el ego *no* debe casarse).

Hemos profundizado en las distinciones y las hemos analizado como si el modelo del sistema fuera un sistema de intercambio directo recíprocamente exogámico. Si lo viésemos desde el punto de vista de la manera de clasificar el ego a sus «parientes» próximos, todavía parecería más extraño y no tendría sentido a no ser que sepamos que se trata de un sistema de intercambio directo simple. Establezcamos los términos tal como se darían para la generación del ego y las dos generaciones precedentes. (V. Diagrama 64.)

Podemos imaginarnos que somos un antropólogo que ha trazado una genealogía de un nativo y que ha preguntado cómo llama a sus

parientes. A primera vista el resultado le extrañará. ¿Por qué clasifica a sus primos colaterales como sus hermanos (1 y 3) y los diferencia de los primos cruzados, a quienes clasifica juntos (5 y 7)? ¿Por qué considera iguales a su FF y su BMM, así como a su ZFM y a

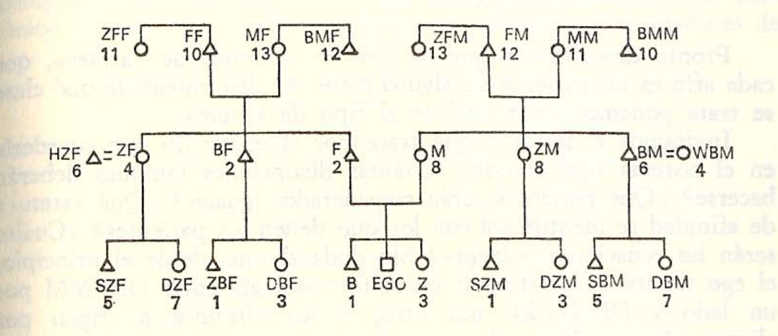


Diagrama 64

su MF? Al ver que establece ecuaciones entre su HZF y su BM y su WBM con ZF comenzamos a ver claro. Sin duda supone que su ZF se casa con su BM, de donde se desprende que en la generación de sus abuelos debió suceder idéntico proceso, dando lugar a la identificación entre FF y BMM, MF y ZFM, etc. En la generación del propio ego la división se halla entre «no casaderos» —hermanos y primos paralelos (1 y 3)— y «casaderos» —todos los primos cruzados (5 y 7). Si añadimos las generaciones siguientes, obtendremos ecuaciones tan expresivas como WS = DZ = M y quizá SZ = BM, D = WSZ. Agreguemos a esto la «identidad de generaciones alternas» y el sistema se completa.

Como ya dijimos, no es útil tomar sólo una parte de la terminología, por ejemplo, los términos para primos, y esforzarse luego en deducir de ellos el todo. Existen otros tipos de sistemas que identifican primos paralelos con hermanos y los diferencian de los cruzados, pero el resto del sistema puede diferir totalmente del tipo «kariera» de intercambio directo. Sin embargo, gracias a ciertas ecuaciones «reveladoras» generalmente podemos decir de qué clase de sistema se trata. Apenas comencemos el acopio de términos para los afines y observemos que se han previsto los siguientes tipos de identificación, entonces sabremos qué terreno estamos pisando:

FW = BM = HZF
W = DBM/DZF/DDBMM
HZ = SBM/SZF
WS = DZ/DSBM (M)
HD = SZ/SSBM
etc., etc.

Pronto descubrimos que no existen términos de «afines», que cada afín es un pariente de alguna clase. Al determinar de qué clase se trata podemos decir cuál es el tipo de sistema.

Invitamos al lector a que trace por sí mismo lo que sucedería en el sistema tipo aranda. ¿Cuántas distinciones mínimas deberán hacerse? ¿Qué parientes serán considerados iguales? ¿Qué «status» de afinidad se identificará con los que tienen los parientes? ¿Cuáles serán las ecuaciones «claves»? Sin duda alguna, desde el principio, el ego tendrá que distinguir en la terminología entre DDBMM por un lado y DBM/DZF por otro, si los términos se rigen por alianzas. En un sistema kariera no existe distinción entre estos tres «status», pero en el sistema aranda la distinción entre primos cruzados primeros y segundos es crucial y tendrá que reflejarse en la terminología. Asimismo, en un sistema aranda FF y BMM deben diferenciarse, etc. En realidad, si tomamos los primos cruzados y los dos miembros de la generación de los abuelos, podemos distinguir entre los cuatro sistemas elementales:

«Kariera»	(DBM = DZF = DDBMM) : (FF = BMM)
Aranda	(DBM = DZF) ≠ (DDBMM) : (FF) ≠ (BMM)
Matrilateral	(DBM = DDBMM) ≠ (DZF) : (FF) ≠ (BMM)
Patrilateral	(DBM) ≠ (DDBMM = DZF) : (FF = BMM)

El lector puede consultar los diversos diagramas de los sistemas y verificar las ecuaciones.

3

Como tratamos de sistemas elementales, veamos brevemente cuál es la clasificación de los parientes en el sistema «matrilateral». Como vimos, aquí las distinciones primarias oscilan entre «nosotros», los «dadores de esposas» y los «tomadores de esposas». Recuerden que los dadores tienen generalmente más edad que nosotros y los tomadores menos. Sería lógico pensar que deberíamos em-

plear términos completamente distintos para dadores y tomadores de esposas, pero algunos sistemas logran una gran economía sobre el particular. Tomemos, por ejemplo, los purum, de quienes damos en el diagrama 65 un breve encuadre de su terminología; no he incluido todos los términos, ya que hubiera resultado demasiado complicado analizar algunas de sus aparentes contradicciones; sólo deseo señalar cómo clasifica el ego a sus superiores, los «dadores de

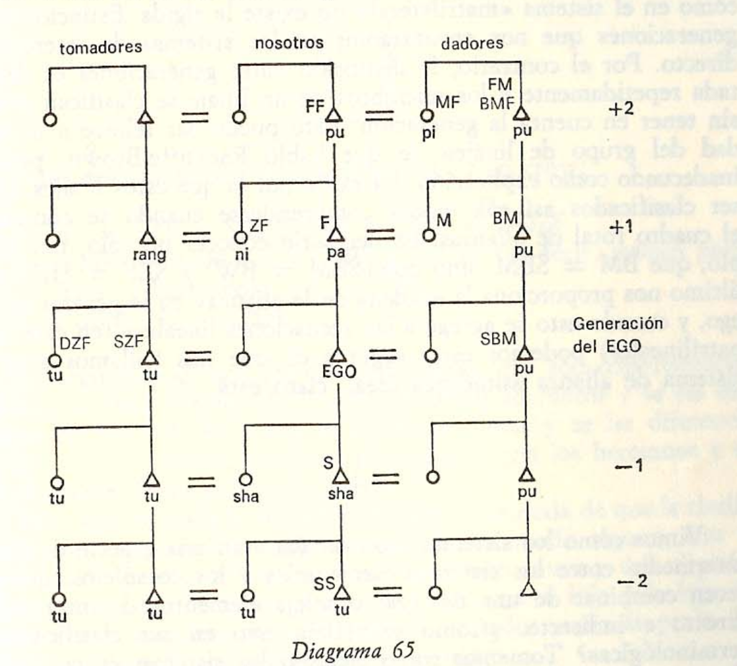


Diagrama 65

esposas», y a sus inferiores, los «tomadores de esposas». Veamos la generación de los abuelos: su FF es *pu,* como lo es su FM (BMF). Pasemos a la de sus nietos: éstos, sin tener en cuenta el sexo, colectivamente son *tu.* Veamos ahora que es lo que hace con los miembros varones del linaje que le ha dado esposa: los identifica colectivamente con los miembros de la generación decana (senior); todos son *pu* (abuelos) para él. A los del linaje de los tomadores de esposas los identifica con la generación *joven* (junior); todos son *tu* (nietos) para él. Por tanto, la relación de afinidad con personas mayores y más jóvenes se expresa en la terminología con una gran economía, puesto que para ello se emplean los mismos términos

que para referirse a los parientes de la generación mayor y de la más joven. Naturalmente, los *pu* del ego le llamarán *tu* y, por consiguiente, la relación *pu-tu* de los purum es la misma que la *mayu-dama* de los kachin, que ya analizamos.

En todos los sistemas elementales caben grandes variaciones en la forma de establecer las «ecuaciones» básicas. Lo que interesa son las ecuaciones en sí: ¿a quién se clasifica y con quién? Ya vimos cómo en el sistema «matrilateral» no existe la rígida distinción entre generaciones que nos encontramos en los sistemas de intercambio directo. Por el contrario, la distinción entre generaciones es descartada repetidamente y los miembros de un linaje se clasifican juntos, sin tener en cuenta la generación. Esto puede dar relieve a la «unidad del grupo de linaje» de que habló Radcliffe-Brown, pero es inadecuado como explicación. La razón por la que estos linajes deben ser clasificados así sólo podrá comprenderse cuando se contemple el cuadro total de alianzas. Es necesario conocer no sólo, por ejemplo, que BM = SBM, sino que (SBM = BW) / SZF = HZ); esto último nos proporciona la «cadena de la alianza» en la generación del ego, y cuando esto se agrega a las «ecuaciones lineales» (en este caso, patrilineales) podemos estar seguros de que nos hallamos ante un sistema de alianza asimétrica ideal, claro está.

4

Vimos cómo los sistemas crow-omaha eran una especie de punto intermedio entre los sistemas elementales y los complejos, que parecen combinar de una manera compleja elementos de intercambio directo e indirecto. ¿Cómo se refleja esto en sus clasificaciones terminológicas? Tomemos como ejemplo los sistemas crow. De hecho, estos sistemas difieren considerablemente entre sí en detalles y lo que en ellos es similar es la estructura en su totalidad. Poco después de iniciarse el análisis de las terminologías de parentesco en sociedades con grupos de filiación matrilineal, los observadores recogieron distribuciones como la siguiente:

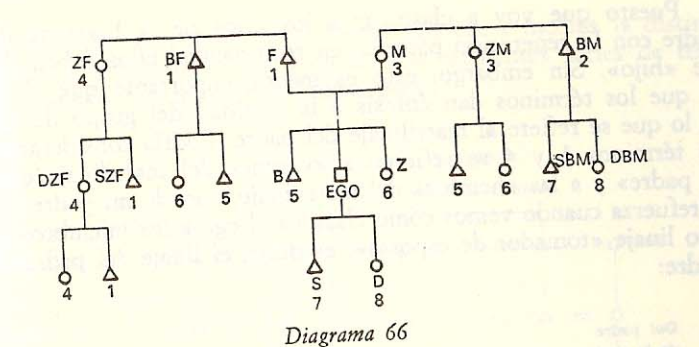


Diagrama 66

Estas ecuaciones son características del tipo crow:

F (BF) = SZF = SDZF : ZF = DZF = DDZF
B = SBF = SZM : Z = DBF = DZM (es decir, primos paralelos = hermanos)
S = SBM : D = DBM

En seguida podemos ver diversas facetas, que son reminiscencias del intercambio directo. (1) F y BF se clasifican juntos y se les distingue de BM. (2) M y ZM se clasifican juntas y se las diferencia de ZF. (3) Los primos paralelos se clasifican con los hermanos y se les distingue de los primos cruzados.

Pero aquí se acaba la similitud, pues no cabe duda de que la clasificación de los primos cruzados no encaja, en modo alguno, con el intercambio directo. Se les clasifica, por el lado paterno, con el padre y la hermana del padre, y, por el materno, con el hijo y la hija. Si ahora vemos simplemente a los primos cruzados como la prole del hermano y la hermana, esto adquiere sentido:

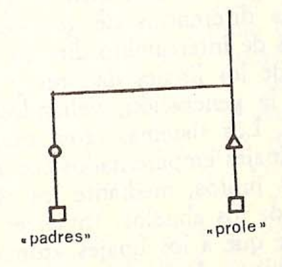


Diagrama 67

Puesto que voy a clasificar a los hijos de la hermana de mi padre con la generación paterna, en reciprocidad ellos deben llamarme «hijo». Sin embargo, esto es menos importante que el hecho de que los términos dan énfasis a la «unidad del grupo de linaje» en lo que se refiere al matrilinaje del padre. Podría considerarse que los términos 1 y 4 se refieren a «varones del matrilinaje/clan de mi padre» y a las «hembras del matrilinaje/clan de mi padre». Esto se refuerza cuando vemos cómo clasifica el ego a los miembros de su otro linaje «tomador de esposas», es decir, el linaje del padre de su madre:

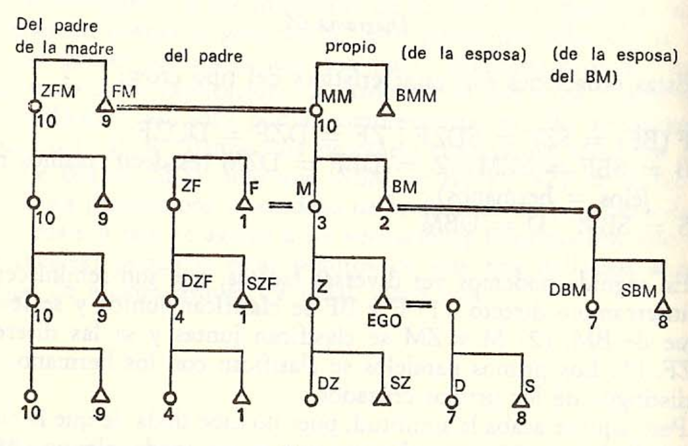


Diagrama 68

Su MM es 10 y su FM, 9, y él clasifica a todos los varones y hembras del clan de su FM como 9 y 10. En cierto modo, los identifica con «abuelos» del mismo modo que identifica el clán paterno con «padres»; lo cual más bien es una reminiscencia de los purum; ignoraban las diferencias de generación, de tanta trascendencia en los sistemas de intercambio directo, y clasificaban juntos a todos los miembros de los linajes dadores y tomadores de esposas, sin tener en cuenta la generación, valiéndose de los términos de «abuelos» y «nietos». Los sistemas crow también ignoran la generación en el caso de linajes emparentados con el del ego, clasificando a todos los miembros juntos, mediante los términos de generación paterna y generación de los abuelos. Invierten el grado de «ancianidad», en el sentido de que a los linajes «tomadores de esposas» los designan con los términos de la «generación superior».

Algunos sistemas crow sólo parecen ignorar a medias la distinción entre generaciones. Comparen las dos siguientes series de términos, tomados de dos tribus indias pueblo:

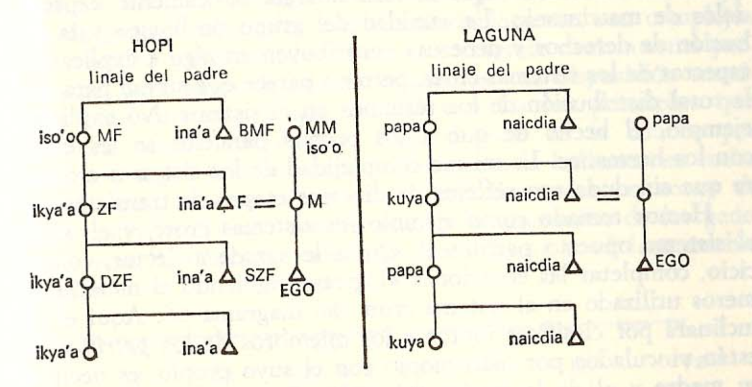


Diagrama 69

Los hopi clasifican a todos los varones del linaje paterno juntos, dándoles el nombre de *ina'a;* a la abuela paterna la clasifican en el de la abuela materna como *iso'o,* pero todas las demás mujeres del linaje paterno se clasifican como *ikya'a.* En los laguna todos los hombres del linaje del padre se clasifican también juntos (como *naicdia*); la abuela paterna se ordena junto con la abuela materna (*papa*) y la hermana del padre se denomina *kuya.* Pero observen qué es lo que pasa con las mujeres del linaje paterno: se las clasifica *alternativamente* como *papa* y *kuya,* y esta posición alterna continúa en los dos sentidos a lo largo de la línea de las hembras del linaje y del clán paternos. Este tipo de clasificación, que afecta a todos los aspectos del sistema laguna, recalca la «unidad de las generaciones alternas», que, como vimos, constituía la característica de los sistemas «elementales» y, especialmente, de los de intercambio directo (aunque también sucede con el indirecto, siendo los murngin un ejemplo).

Cuanto más observamos los sistemas «crow», más nos sugiere su terminología que son una curiosa combinación de intercambio «directo» e «indirecto» y, por tanto, que quizás son un cierto desarrollo de los sistemas elementales (nos encontramos, por ejemplo, que con mucha frecuencia BM = SZ y DZ = M; consúltese el sistema ideal «kariera», diagrama 63). Algunos sistemas parecen haber progresado más que otros en una dirección crow.

Sólo estamos empezando a penetrar en la superficie de este

problema enormemente complejo. Parece que también en este caso el estudio de la alianza nos puede ayudar a ordenar los diversos sistemas en el mismo continuo y que el mejor punto de partida quizás sea considerar que la terminología básicamente expresa modelos de matrimonio. La «unidad del grupo de linaje» y la «distribución de derechos y deberes» contribuyen en *algo* a explicar ciertos aspectos de los sistemas crow, pero no parece que sirvan para explicar la total distribución de los términos en el sistema. No explican, por ejemplo, el hecho de que a los primos paralelos se les clasifique con los hermanos. La misma complejidad de los sistemas crow sugiere que sin duda son reflejos de diversas etapas de transición.

Hemos tomado como ejemplo los sistemas crow, y el omaha es el sistema opuesto patrilineal. Quizá le agrade al lector, como ejercicio, completar las ecuaciones «lógicas» siguiendo el método de números utilizado en el sistema crow del diagrama 66. Aquí el ego se inclinará por clasificar juntos a los miembros de los *patrilinajes* que están vinculados por matrimonio con el suyo propio, es decir, el de su madre y el de la madre del padre. La ecuación clave para empezar es, naturalmente, BM = SBM = SSBM.

(Hasta aquí he procurado ser deliberadamente poco explícito acerca del sexo del ego o bien suponer que era varón. Pero esto es de suma importancia, sobre todo en el caso de los sistemas crow-omaha, ya que la clasificación de los parientes puede ser completamente distinta, según sea para varones o para hembras. Todavía no se ha descifrado el misterio de este aspecto particular del «código», pero una vez más puede reflejar las grandes diferencias de «status» que hombres y mujeres tienen en el sistema de alianzas.)

No he abordado aún cómo clasifica el ego a la totalidad de los miembros de su *propio* linaje en los sistemas crow-omaha. La forma de clasificar varía enormemente, pero muy a menudo no difiere de cómo los clasificaría en un sistema de intercambio directo. El problema consiste ahora en procurar identificar los diversos tipos de sistemas crow-omaha y relacionarlos con sus equivalentes más próximos entre los tipos teóricos de sistemas «elementales» que se conocen. Entonces podremos descubrir la causa de que diversos tipos de sistemas elementales «cambien de dirección» en varias versiones crow-omaha, y emprendan una dirección compleja.

5

Pasemos ahora a estudiar la terminología en los sistemas que carecen de grupos unilineales y que, indudablemente, son complejos en sus acuerdos matrimoniales. Bajo este epígrafe está nuestro propio sistema, pero antes de abordarlo veamos una disposición terminológica muy corriente y que desafía a todos los principios que hasta ahora hemos descubierto. Generalmente se la conoce por «hawayana», según uno de sus ejemplos, pero la hallamos en todos los continentes, aunque se concentra principalmente en zonas de lenguaje malayo-polinesio; recalca mucho la separación de las generaciones, pero sin hacer concesiones a lo lineal o al intercambio sistemático.

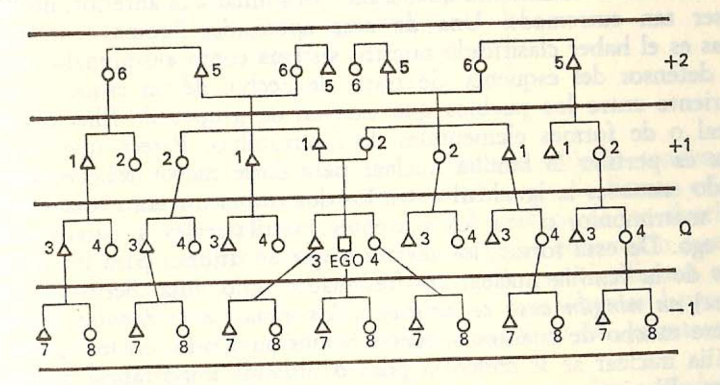


Diagrama 70

Vemos aquí la evidente simplicidad del esquema; todos los varones y hembras de cada generación se designan por el mismo término. Así:

1 = varones de la primera generación ascendente
2 = hembras de la primera generación ascendente.
3 = varones de nuestra generación.
4 = hembras de nuestra generación,
etc., etc.

Todavía resultará más sencillo si pueden silenciarse las diferencias de sexo en las generaciones + 2 y — 2, reduciendo con ello el esque-

ma a sólo seis términos. En cuanto a los acuerdos matrimoniales, esto encaja con un sistema en que el grupo exógamo no sea un núcleo discontinuo de parientes como el linaje, sino un grupo bilateral de parientes varones centrados en torno al ego. La norma obvia de matrimonio sería que el ego no se casara con ninguna mujer de las categorías 6, 2, 4 y 8; tendría que buscar consorte fuera del círculo de sus «parientes». Se trata de una norma extremadamente «compleja». En sociedades con semejante tipo de terminología de parentesco el margen efectivo de «grados prohibitivos», de hecho, varía bastante, pero siempre es bilateral, afectando a ambos lados del conjunto de parentesco. Dado que esta terminología subraya la identidad de los miembros de una generación, con frecuencia se la denomina *generacional*.

Esto nos conduce a nuestro propio sistema, el cual se engrana con una norma de matrimonio que, si bien es similar a la anterior, no llega a ser tan extremada. Una de esas apreciadas bromas antropológicas es el haber clasificado nuestro sistema como «esquimal», según un defensor del esquema. Se trata, de hecho, de un esquema muy corriente entre los pueblos que carecen de grupos de filiación unilineal o de formas elementales de intercambio. Parece que lo que hace es perfilar la familia nuclear para darle mayor relieve, subrayando entonces la igualdad entre los dos conjuntos familiares unidos por matrimonio, o sea los parientes matrilaterales y patrilaterales del ego. De esta forma, los términos que se utilizan para los miembros de la familia nuclear (padre, madre, hijo, hija, hermano, hermana) *en ningún caso se aplican a los ajenos a la familia,* lo cual difiere mucho de cuantos sistemas hemos analizado, en los que a la familia nuclear se le concedía poca o ninguna importancia terminológica. El sistema esquimal se puede trazar aproximadamente refiriéndolo a nuestra propia versión, según el diagrama 71:

Donde los términos son simplemente compuestos, tales como «grand-father» (abuelo), «great-uncle» (hermano del abuelo). «Grand-nephew» (nieto del hermano), etc., he puesto simplemente el signo + frente al número del término raíz.

Mientras el sistema hawayano siente un gran respeto por las generaciones, el esquimal destruye el principio generacional. El ambiguo término de «primo» (núm. 11) se aplica promiscuamente a parientes que no estén incluidos en un grupo muy exactamente definido y delimitado por «tíos» y «tías», «sobrinos» y «sobrinas». Ciertamente intentamos acomodar la generación recurriendo a dispositivos engorrosos, como el de establecer «grados de lejanía» (primo segundo), pero indudablemente a todos nos interesa marcar

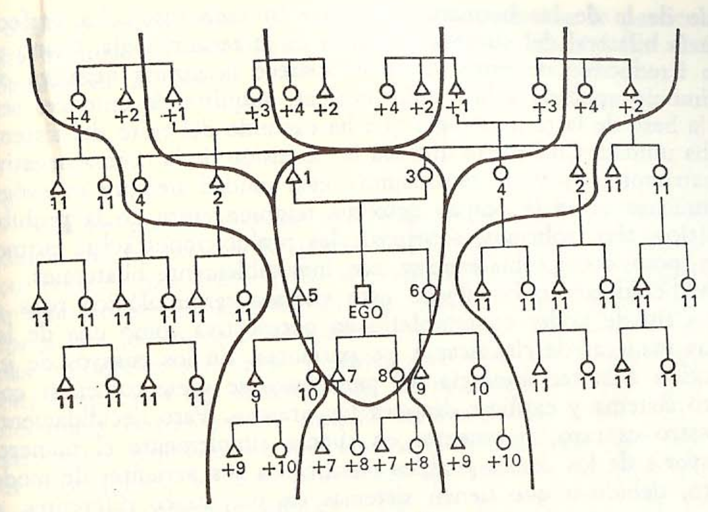


Diagrama 71

el «status» exacto de los primos. He observado cierta tendencia hawayanizante en la costumbre de muchas personas de llamar «tío» y «tía» a los hijos de las hermanas y de los hermanos de los abuelos (+ 2 y + 4); si persiste, allanará algo la primera generación ascendente, pero aún dejará que el padre y la madre se clasifiquen con términos característicos. (Algunas variantes de los sistemas hawayanos en realidad poseen términos propios para F y M, mientras a todos los demás los clasifican por generaciones).

Quizá sea significativo el que en la mayoría de las sociedades con terminología hawayana exista la tendencia a darse la familia *alargada* o grupo de filiación cognaticia, mientras que en las sociedades con términos esquimales la familia nuclear parece ser más importante. Si consideramos al sistema hawayano como constituido por capas *horizontales* de parientes, el nuestro se parecerá más a las capas de la cáscara de una cebolla. Tenemos el núcleo central de los términos de la familia nuclear (1, 3, 5, 6, 7, 8) y sus compuestos (+ 1, + 3, + 7, + 8); después hay un gran número de colaterales —los hermanos de los miembros del núcleo y la prole de los hermanos del propio ego (4, 2, 9, 10, + 4, + 2, + 9, + 10), fuera se encuentran los «primos» ubicuos (11). De esta manera las familias nucleares del padre y de la madre no se diferencian (+ 1, + 3, 4 y 2 en cada caso), ni tampoco la prole de los hermanos se dis-

Hemos visto que todas las distinciones entre los sistemas elementales y complejos, analizadas en los capítulos 7 y 8, se reflejan en la tendencia total del sistema terminológico. En los sistemas elementales no hay términos para los afines, y no los puede haber, porque se casan con personas con las que ya están emparentados. Según difiera la norma de matrimonio con un «pariente», así también variará la clasificación de dichos parientes. Por otra parte, en los sistemas complejos, aunque varían enormemente, existen términos para los afines, los cuales *no* serán idealmente parientes, aun cuando se les haya definido. Sin embargo, muchos sistemas de terminología complejos reflejan tendencias «elementales», que cabe interpretar bien como «reliquias» o como reflejos de una inclinación interna de algunos tipos de sistemas complejos a «cerrarse» sobre sí mismos de un modo elemental. Nuestro propio sistema terminológico refleja nuestra tendencia ultracompleja a reducir el efectivo «parentesco» a la familia nuclear y crear constantemente nuevas alianzas entre familias nucleares no emparentadas, que es todo lo contrario de la tendencia elemental. Es cierto que esto también puede expresar una adaptación a grandes poblaciones móviles (las antiguas terminologías de parentesco indoeuropeas muestran una orientación sensiblemente menor hacia la familia nuclear), pero el hecho de ser un subtipo del tipo esquimal debería impedirnos conceder un excesivo significado causal a la dimensión y la movilidad. Los sistemas complejos, como hemos visto, se encuentran en todos los tipos de sociedad, pero la mayoría de los sistemas más elementales parecen corresponder a pequeñas poblaciones que se casan dentro de sí mismas.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

Esta lista, que no se pretende que sea completa, comprende obras de autores citados en el texto, fuentes de ejemplos etnográficos y otras obras que se refieren a los temas tratados en cada capítulo. Obviamente es interesante la inclusión de algunos libros y artículos en más de uno de los apartados correspondientes a los capítulos.

Introducción y capítulo 1

E. E. Evans-Pritchard: *The Nuer,* Oxford University Press, 1940.
Kinship and Marriage among the Nuer, Oxford University Press, 1951.
R. Firth: *Man and Culture: An Evaluation of the Work of Bronislaw Malinowski,* Routledge and Kegan Paul, 1957.
M. Fortes: *The Dynamics of Clanship among the Tallensi,* Oxford University Press, 1945.
The Web of Kinship among the Tallensi, Oxford University Press, 1949.
C. Lévi-Strauss: *Les Structures élémentaires de la parenté,* Presses Universitaires de France, París, 1949.
H. S. Maine: *Ancient Law,* John Murray, 1861.
B. Malinowski: *The Sexual Life of Savages,* Routledge and Kegan Paul, 1929.
J. F. McLenann: *Primitive Marriage,* Black, 1865.
Studies in Ancient History, Macmillan, 1876.
L. H. Morgan: *Ancient Society,* Holt and Co., Nueva York, 1870.
Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family, Smithsonian Institution, Washington, 1877.
G. P. Murdock: *Social Structure,* Macmillan, Nueva York, 1949.
A. R. Radcliffe-Brown: *Structure and Function in Primitive Society,* Cohen and West, 1952.

y D. F Forde (Eds.): *African Systems of Kinship and Ma*r*riage,* Oxford University Press, 1950.
W. H. R. Rivers: *The History of Melanesian Society,* Cambridge University Press, 1914.
N. W. Thomas: *Kinship Organizations and Group Marriage in Australia,* Cambridge University Press, 1906.

Capítulo 2

D. Aberle *et al.*: 'The Incest Táboo and the Mating Patterns of Animals', *American Anthropologist,* vol. 65, pp. 253-65, 1963.
C. S. Ford y F. A. Beach: *Patterns of Sexual Behavior,* Harper, Nueva York, 1951.
R. Fox: 'Sibling Incest', en *British Journal of Sociology,* vol. 13, pp. 128-50, 1962.
S. Freud: *Totem and Taboo* (primera edición, Viena 1913; publicado en español por Alianza Editorial, núm. 41 del Libro de Bolsillo.
Mariam K. Slater: 'Ecological Factors in the Origin of Incest', *American Anthropologist,* vol. 61, pp. 1.042-59, 1959.
E. Westermarck: *The History of Human Marriage,* Macmillan, 1889.

Capítulo 3

F. Eggan: *The Social Organization of the Western Pueblos,* Chicago University Press, Chicago, 1950.
C. R. Kaut: *The Western Apache Clan System: Its Origins and Development,* University of New Mexico, Alburquerque, 1957.
J. Steward: *Theory of Culture Change,* University of Illinois Press, Urbana, 1955. (Shoshone: Hopi.)

Capítulo 4

M. Fortes: *The Dynamics of Clanship among the Tallensi,* Oxford University Press, 1945.
'Time and Social Structure', *Social Structure: Essays presente dto A. R. Radcliffe-Brown* (M. Fortes, Ed.), Oxford University Press, 1949. (Ashanti.)
M. Freedman: *Lineage Organization in Southeastern China,* Athlone Press, 1958.
Chinese Lineage and Society, Athlone Press, 1966.
B. Malinowski: *The Sexual Life of Savages,* Routledge and Kegan Paul, 1929. (Trobriand.)
J. C. Mitchell: *The Yao Village,* Manchester University Press, 1956.
Audrey Richards: 'Some types of family structure among the Central Bantu', *African Systems of Kinship and Marriage* (A. R. Radcliffe-Brown and D. Forde, Eds.), Oxford University Press, 1950. (Bemba Kongo, etc.)
D. Schneider y K. Gough (Eds.): *Matrilineal Kinship,* University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1961. (Nayar, etc.)

Capítulo 5

D. Forde: *Yako Studies,* Oxford University Press, 1964.
M. Forte: 'The Structure of Unilineal Descent Groups', *American Anthropologist,* vol. 55, pp. 17-41, 1953.

C. Lévi-Strauss: *Structural Anthropology,* Basic Books, Nueva York, 1963.
I. M. Lewis: 'Problems in the Comparative Study of Unilineal Descent', *The Relevance of Models for Social Anthropolgy* (M. Banton, Ed.), Tavistock Publications, 1965.
Margaret Mead: *Sex and Temperament in Three Primitive Societies,* Nueva York, 1935. (Arapesh.)
C. Nimuendaju: *The Apinayé,* Catholic University of America, Washington, 1939.

Capítulo 6

D. Aberle: *The Kinship System of the Kalmuk Mongols,* University of New Mexico, Alburquerque, 1953.
F. Eggan: 'The Sagada Igorots of Northern Luzon', *Social Structure in Southeast Asia* (G. P. Murdock, Ed.), Quadrangle Books, Chicago, and Tavistock Publications, 1960.
R. Fox: 'Prolegomena to the Study of British Kinship', *Penguin Survey of the Social Sciences* (J. Gould, Ed.), Penguin Books, 1965.
'Kinship and Land Tenure on Tory Island', *Ulster Folklife,* vol. 12, 1966.
D. Freeman: 'The Concept of the Kindred', *Journal of the Royal Anthropological Institute,* vol. 91, 1961. (Iban.)
W. Goodenough: *Property, Kin and Community on Truk,* Yale University, New Haven, 1951.
'A Problem in Malayo-Polynesian Social Organization', *American Anthropologist,* vol. 57, 1955. (Gilbert Islands.)
M. Meggitt: *The Lineage System of the Mae-Enga,* Oliver and Boyd, 1965.
G. P. Murdock: 'Cognatic Forms of Social Organization', *Social Structure in Southeast Asia* ıG. P. Murdock, Ed.), Quadrangle Books, Chicago, and Tavistock Publications, 1960.
I. Schapera (Ed.): *Studies in Kinship and Marriage,* Royal Anthropological Institute, 1963.

Capítulo 7

A. P. Elkin: *The Australian Aborigines,* Angus and Robertson, Sydney, 1954.
W. E. Lawrence: 'Alternating Generations in Australia', *Studies in the Science of Society* (G. P. Murdock, Ed.), Yale University, New Haven, 1957.
M. Mauss: *The Gift,* Cohen and West, 1954.
M. Meggitt: *Desert People,* Angus and Robertson, Sydney, 1962.
A. R. Radcliffe-Brown: 'The Social Organization of Australian Tribes', *Oceania Monograph* I, Sydney, 1930.
A. K. Romney y P. J. Epling: 'A simplified model of Kariera Kinship', *American Anthropologist,* vol. 60, 1958.
E. B. Taylor: 'On a method of investigating the development of institutions', *Journal of the (Royal) Anthropological Institute,* vol. 18, 1889.

Capítulo 8

M. Fortes: 'Descent, Filiation and Affinity', *Man,* vol. 59, 1959.
E. R. Leach: *Rethinking Anthropology,* Athlone Press, 1961. (Kachin.)
R. Needhamm: *Structure and Sentiment,* Chicago University Press, Chicago, 1962. (Purum.)
W. L. Warner: *A Black Civilization,* Harper, Nueva York, 1937. (Murngin.)

Capítulo 9

F. G. Lounsbury: 'The Formal Analysis of Crow —and Omaha— type Kinship Terminologies', *Explorations in Cultural Anthropology* (W. E. Goodenough, E.), McGraw Hill, Nueva York, etc., 1964.
L. H. Morgan: *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family,* Smithsonian Institution, Washington, 1870.
G. P. Murdock: *Social Structure,* Macmillan, New York, 1949.
A. R. Radcliffe-Brown: *Structure and Function in Primitive Society,* Cohen and West, 1952.
W. H. R. Rivers: *Kinship and Social Organization,* Constable, 1914.

INDICE ALFABETICO